

التصوير في الاستدلال

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة

جميع الحقوق محفوظة المؤلف

الطبعة الأولى

بيروت ١٩٦٦ هـ - ١٩٤٧

التصويت في الإسلام

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة

جميع الحقوق محفوظة للؤلف

الطبعة الاولى

بيروت ١٩٦٦ هـ - ١٩٤٧

يطلب من ملأه : مكتبة منيمه - شارع العرض * بيروت

الفهرست

صفحة

الاهداء

صورة الاستاذ الدكتور يوسف هل

٩

الكلمة الاولى : التصوف - حسناته وسيناته

١٧

الفصل الاول : التصوف

٢٧

الثاني : مصادر الصوفية

٤٦

الثالث : حقائق التصوف الاسلامي.

٥٦

الرابع : تطور التصوف

٩٤

الخامس : الادب الصوفي

١٣٧

السادس : عمر بن الفارض

١٦٨

السابع : محيي الدين بن عربي

٢٠٤

المصادر والمراجع

٢١٥

فهرس الجدى لاعلام الاشخاص

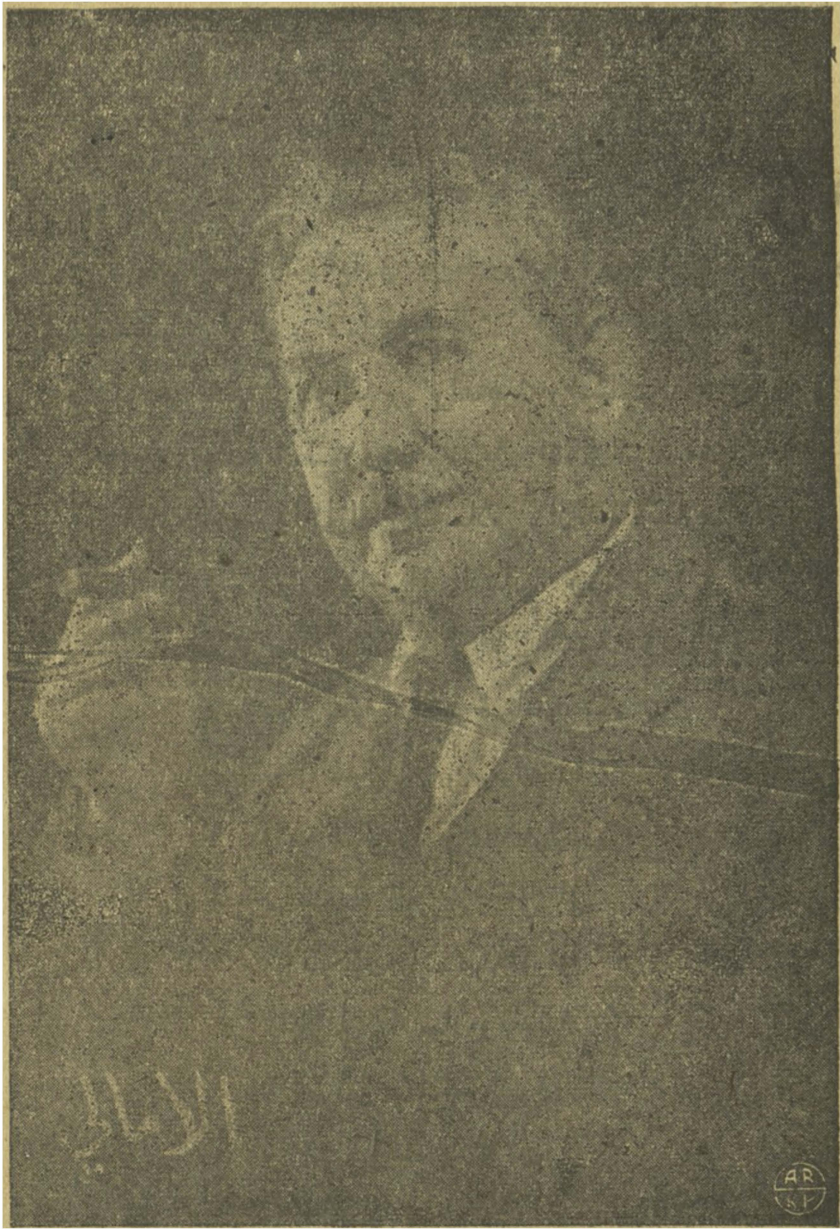
الاهراء

الى الرجل الذي فتح امامي في اوروبة
بجال الاختبار العلمي المنتج

استاذى وصديقتي

الاستاذ الدكتور

بوسف هل



ولد الدكتور يوسف هل في ١٤ حزيران ١٨٧٥ في بلدة فلزيبورغ في بافاريا
بالمانيا . درس اللغات الشرقية في جامعة مونيخ ، ووجه اهتمامه الخاص
الى اللغة العربية . قضى عاماً في بيروت (١٨٩٨ - ١٨٩٩) وزار
في اثناء ذلك دمشق والقدس والقاهرة واستانبول . تخرج
في ١٩٠٠ في جامعة مونيخ ودرس ١٩٠٣ اللغات السامية فيها .
اتجه اهتمامه الاول الى الدين الاسلامي والثقافة الاسلامية
زار ١٩٠٥ تونس والجزائر واسبانيا . وفي ١٩١١
اصبح استاذ اللغات والآداب الشرقية في
جامعة ارانغن . نشر قسماً من شعر
الشعراء الهذليين ومن شعر الفرزدق .
له من الكتب ترجمة الفرزدق
- مدنية العرب (نقل الى
الانكليزية) - من محمد الى
الغزالي - الاسلام والمدنية
العربية - الشعر العربي
في إطار الادب
العالمي ... الخ .

دراسات وكتب للمؤلف

١٢ - خمسة شعراء جاهليين

امرؤ القيس

طرفة

النابعة

زهير

عنتر

١٣ - بشار بن برد

١٤ - نهج البلاغة

١٥ - اخوان الصفا

١٦ - ابن باجه

١٧ - ابن طفيل

٨ - التصوف في الاسلام

في غير هذه السلسلة

ابو نواس

الجزء الاول : دراسة ونقد

(الطبعة الثالثة)

الجزء الثاني : مختارات

ابوتام

حكيم المعرة

عبقرية العرب في العلم والفلسفة

Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Higrā bis zum Tode des Kalifen Umar, 1-23 d. H. und 622-644 n. Ch. (Dissertation), Leipzig 1937.

في هذه السلسلة :

١ - الحجاج بن يوسف

٢ - عمر بن ابي ربيعة

٣ - ابن المقفع

٤ - الرسائل والمقامات

عبد الحميد الكاتب

بديع الزمان

الحريري

٥ - ابن الرومي

٦ - احمد شوقي

٧ - ابن خلدون

٨ - اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة

الاوروبية

٩ - شعراء البلاط الاموي

الاحطل

الفرزدق

جرير

١٠ - الفارابي

الفارابي

ابن سينا

١١ - اربعة ادباء معاصرين

ابراهيم اليازجي

ولي الدين يكن

المنفلوطي

سليمان البستاني

كتب مستقلة

الخطوات الاولى في الانشاء العربي

سفينة الحيوانات

(مغناة غنائية للاطفال)

دراسات في الدول اللبنانية

دفاعاً عن العلم

دفاعاً عن الوطن

تحت الطبع

ابن رشد

حجة الاسلام الغزالي

البحثري

النحو الثانوي :

الجزء الثاني والثالث .

تاريخ العرب المصور :

الجزء الثاني والثالث

ارقام وتواريخ

الاسلام على مفترق الطرق

نحو التعاون العربي

كتب مدرسية

(بالاشتراك مع نفر من الاساتذة)

تاريخ سورية ولبنان المصور

الجزء الاول (الطبعة الثالثة)

الجزء الثاني (الطبعة الثانية)

الجزء الثالث (الطبعة الثانية)

الجزء الرابع (الطبعة الثانية)

تاريخ العرب المصور

الجزء الاول

النحو الابتدائي

الجزء الاول (الطبعة الثانية)

الجزء الثاني (الطبعة الثانية)

الجزء الثالث

النحو الثانوي

الجزء الاول

الاناشيد المصورة

الجزء الاول

القراءة المصورة

الجزء الاول

الجزء الثاني

الجزء الثالث

الجزء الرابع

الجزء الخامس

التصوف

حسناته وسيئاته

حينما يندثر الانسان نفسه للاكتابة تتعلق نفسه بموضوعات وتصدي عن موضوعات .
فن الموضوعات التي صدفت نفسي عنها طويلاً « التصوف » لا لاتسع ذلك الموضوع
وتشعبه ووعورة السبيل اليه فقط ، بل لانه في بعض مظاهره مرض مزدوج يصيب
الفرد ويصيب المجموع . اما في مجموعته فهو موضوع بعيد عن الفلسفة . واقد زاد في
انصراف نفسي عن التصوف انه وسيلة من وسائل الاوروبيين في استعمار الشرق .

ان الامم القوية الناهضة ، كلاجسام الصحيحة المتسامية ، لا تأان الايغال في
التصوف . اما الامم الضعيفة الحاملة القانطة اليانسة فهي التي تميمت حواسها ثم تغمض
اعينها عن مجالي الفخر والقوة لتستقيم الى خيالات تتراءى امام عينها الذاهلة وعقولها
الخائرة .

الا يعجب القارى اذا علم ان حجة الاسلام ابا حامد الغزالي - الذي وقف نفسه
وعلمه على خدمة الدين لحفظ الايمان على العامة - شهد القدس تسقط في ايدي الافرنج
الصليبيين وعاش اثنتي عشرة سنة بعد ذلك ولم يشر الى هذا الحادث العظيم . ولو انه
اهاب بسكان العراق وفارس وبلاد الترك انصرة اخوانهم في الشام لنفر مشات
الالوف منهم للجهاد في سبيل الله ولو فروا اذن على العرب والاسلام عصوراً مملوءة
بالسكفاح وقربوناً زانخة بالجهل والدمار . وما غفلة الغزالي عن ذلك الا لانه كان في

ذلك الحين قد انقلب صوفياً ، او اقتنع على الاقل بان الصوفية سبيل من سبل الحياة ، بل هي اسد تلك السبل واسعدها .

وكذلك عاش عمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي في إبان الحروب الصليبية ولم يرد لتلك الحروب ذكر في آثارهما . وبينما كان الافرنج يغيرون على المنصورة في مصر (٦٤٢ هـ و ١٢٤٩ م) تنادى المتصوفة ليقروا رسالة القشيري ويتجادلوا في كرامات الاولياء (١) . ويزعم الصوفية ان لهم كرامات ، ولكنهم لم يظهروا هذه الكرامات للدفاع عن دينهم واطنائهم ، وان كانوا قد اظهروها في احوال فردية . زعم الشعرائي (٢) ان امرأة من همدان جاءت باكية الى الشيخ ابي يعقوب يوسف الهمداني (الهمداني ٩) وقالت له : ان ابني اسره الافرنج ، فصبرها فلم تصبر . فقال : اللهم فكّ اساره وعجل فرجه ، ثم قال لها : اذهبي الى دارك تجديه فيها . فذهبت المرأة فاذا ولدها في الدار ونسب الشعرائي (٣) نفسه مثل هذه القصة الى الشيخ ابراهيم المتبولي .

ولكن السبكي (٤) ذكر ان الشيخ عز الدين ... بن مهذب السلمي الدمشقي ورد على مصر . فلما كانت وقعة المنصورة ورأى حال المسلمين نادى باعلى صوته مشيراً الى الريح : ياربح خذيمهم ! فعادت الريح على مراكب الفرنج فكسرتها وكان الفتح (نصر المسلمين) ، وغرق اكثر الفرنج ...

فاذا كان هؤلاء القوم مثل هذه الكرامات - ومثل هذه لم يكن لهم - فلقد كان من الجنابة على الدين نفسه ان يسكتوا عن الفرنج الصليبيين في بلاد المسلمين ، وعن غيرهم من المغيرين الظالمين .

ولكن المتصوفة يعطون سكوتهم ورضاهم بما ينزل بقومهم من المصائب بان هذه المصائب عقاب من الله للمذنبين من خلقه ، فاذا كان الله قد سلاط على قوم ظالماً فليس لاحد ان يقاوم ارادة الله او ان يتأفف منها .

ولا ريب في ان الاوروبيين قد عرفوا ذلك واستغلوه في اعمالهم الاستعمارية .

ذكر مصطفى كامل بطل الوطنية المصرية في كتابه « المسألة الشرقية » (١) قصة غريبة في اذن القارئ العادي ، قال :

« ومن الامور المشهورة عن احتلال فرنسا للقيروان (في تونس) ان رجلاً فرنسائياً دخل في الاسلام وسمى نفسه سيد احمد الهادي واجتهد في تحصيل الشريعة حتى وصل الى درجة عالية و عين إماماً لمسجد كبير في القيروان . فلما اقترب الجنود الفرنسية من المدينة استعد اهلها للدفاع عنها ، وجاءوا يسألونه ان يستشير لهم ضريح شيخ في المسجد يعتقدون فيه . فدخل (سيد احمد) الضريح ثم خرج مهولاً لهم بما سينا لهم من المصائب ، وقال لهم بان الشيخ ينصحكم بالتسليم لان وقوع البلاد صار محتملاً . فاتبع القوم البسطاء قوله ولم يدافعوا عن مدينة القيروان اقل دفاع ، بل دخلها الفرنسيون آمنين في ٢٦ اكتوبر عام ١٨٨١ » (٢) . فليس يبدع ان تكون الصوفية - التي على هذا الشكل - قد اثارت منذ اول امرها مخاوف سياسية (٣) مزدوجة : ان تكون ستاراً لحركات هدامة وان تكون شركاً للعامة يصرفهم عن اهدافهم القومية العليا .

من اجل ذلك يجب الانستغرب اذا رأينا المستعمرين يغدقون على الصوفية الجاه والمال ، قرب مفوض سام لم يكن يرضى ان يستقبل ذوي القيمة الحقيقية من وجوه البلاد وقد ضربوا اليه من اقصى منطقة انتدابيه - لضيق الوقت او قللة المبالاة - ثم تراه يسعى الى زيارة حلقة من حلقات الذكر ويقضي هنالك زيارة سياسية تستغرق الساعات : أليس التصوف - الذي على هذا الشكل - يقتل عنصر المقاومة في الامم ؟ وتكثر التأليف الصوفية في امم اوروبة على نسبة اهتمامها بالاستعمار ، ولذلك عندهم هدفان :

اولهما - تثقيف قومهم باسلوب من أساليب الاستعمار .
وثانيهما - اغراق المثقفين من سكان الشرق بكتب الصوفية اصرفهم عن عمود القومية وعرين العزة وميادين الكفاح الوطني .

(١) مصر ١٨٩٨ ، ص ٢١٢ (٢) ٢٦ تشرين الاول ١٨٨٦ - ٢ ذي الحجة ١٢٩٨

وكالما بحثت عن احد المؤلفين في الصوفية رأيتـه ينتمي الى دوائر في بلاده تهتم بالاستعمار مباشرة او غير مباشرة . ولكن قل ان تجد في المستشرقين المشتغلين بالتصوف امثال رينولد نيكلسون (١) في مقدرته وذوقه الادبي وسلامة طويته - على ما يبدو لنا .

وعلى الجانب الآخر من المشتغلين بالتصوف ماسينيون (٢) ، وهو يستمع بذكاء نادر وتفهم سياسي كبير ، ولذلك اصبح المستشار الثقافي في وزارة الخارجية الفرنسية . ولا ريب في ان جهوده السياسية - في الحقل الشرقي - اعظم من جهوده في الحقل العلمي . ومع العلم بان ما يكتب يمتاز بالتقصي الآلي ، فان النصوص التي ينشرها تحتاج الى الدقة المبنية على التدقيق وطول المقارنة .

حينما اصدر ماسينيون « مجموع نصوص تتعلق بتاريخ التصوف في بلاد الاسلام » (٣) ، وكان قد استخرج تلك النصوص من مخطوطات لم تنشر بعد ، غلبت عليه اخطاء كثيرة - ليست اخطاء مطبعية على كل حال . ولقد ذكر المستشرق بدرصن شيئاً منها حينما كتب التعريف بذلك « المجموع » : ثم نشر احد الشرقيين قائمة طويلة من التصويبات ، وعاد ماسينيون نفسه فاستدرك اخطاء اخرى (٤) . واقد كان عدد من هذه الاخطاء يقلب المعاني رأساً على عقب ، فمن ذلك على سبيل النموذج والمثال :

(١) رينولد الن نيكلسون Reynold Allen Nicholson مستشرق بريطاني (توفي حديثاً) اخص بالادب العربي ووقف جهده على التصوف . راجع فهرست المصادر والمراجع لمعرفة كتبه

(٢) لويس ماسينيون Louis Massignon من كبار المستشرقين الافرنسيين المعاصرين لنا وهو استاذ في كلية فرنسة في باريس .

(3) *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam.*

(٤) راجع ذلك كله في *Islamica V 4, SS. 475-491* ، ثم ص ٢٠ حاشية ١٦٦ .

الصواب	الخطأ
العياذ العياذ	العيان العيان
انت المعني واياك يراذ	انت المعني واياك (ان) تراءد
والا خلا منه	ولا خلا منه
النواجد	التواجد
بجبل النجاة	بجب النجاة
يكسوه	يكببوه
لن يعترضهم	لمن يعترضهم
تصح	نصح
المعارف العقلية	المعارج العقلية
بالنفس الجزئية	بالنفس الجززاة

وانا لا ازال اعتقد ان امثال هذه الاخطاء لا تقدر في عالم ولا تقدر في كتبه ، اذ ما من احد يعرى عن ذلك قليلاً او كثيراً ، ولانه لا بد من ناقد بصير يصحح هذه الاخطاء لنفسه او لغيره عاجلاً او آجلاً .

ومن كتب المعاصرين لنا كتاب « دراسات عن التصوف الاول في الشرق الادنى والايوسط » لمؤلفته الدكتور مرغريت سميت (١) . هذا الكتاب مملوء بالمواد والموازنات ، وهو ينكشف عن فهم لموضوع من اغض الموضوعات في تاريخ الفكر الانساني - اذا جاز لنا ان نعتبر التصوف ناحية من نواحي التفكير . على ان الاتجاه في هذا الكتاب غير صحيح ، فالمؤلفة تبدأ مقدمتها بقولها ان « دراساتنا » هذه محاولات لظهار الصلة بين نهضة التصوف وتطوره في الاسلام وبين التصوف الذي كان يلقى في حدود الكنيسة المسيحية في الشرقين الادنى والايوسط حينما لقت الدولة العربية مجراناها . (٢) . ولم يغرب ذلك عن نظر المستشرق آرثر آربري فقال : ان مرغريت سميت ألقت كتاباً كاملاً وهي تقصد ان تثبت نسبا مسيحياً للصوفيين في الاسلام (٣)

(١) راجع فهرست المصادر والمراجع

وبينا انا لا ادفع المؤلفة عن العلم ولا عن المقدرة ايضاً على الاحاطة والتقصي ، ولا انا انكر ان يكون التصوف الاسلامي قد تأثر بشيء من الزهد المسيحي ، فاني كثيراً ما استغرب حال نفر من الباحثين ينسون غرضهم العلمي للتوسع في موضوع فرعي ، إن المؤلفة تصر على ان تنسب كل مظهر من مظاهر العبادة الاسلامية الى النصرانية حتى الصلاة (١) ، ولكن لو قدر لها ان تنظر الى صلاة السامريين على جبل جرزيم (بنابلس - والسامريون يرون انهم هم اليهود الراشدون - لقت عجباً وألفت كتاباً جديداً تنعى فيه على المسلمين تفاصيل صلاتهم - ولسقطت طبعاً دعواها المسيحية التي جهدت في سبيل اثباتها .

ولست هنا في موضع تفنيد كل شيء ، ولكن ارى ان اقول شيئين اثنين فقط ، اولها ان الاسلام اعترف بانه رجع في كثير من الامور الى صفاء اليهودية والمسيحية . وما دمنا كلنا نعتز بان الاديان من عند الله فانه من ضياع الوقت ان نفاضل في الاسس الاولى للاديان واما الشيء الثاني فهو اننا لو تعرضنا للنصرانية - كما يتعرض النصارى للاسلام - لوجدنا متسعاً كبيراً للموازنة بين النصرانية وبين الوثنية والمجوسية حتى في التثليث الذي هو عقدة الدين المسيحي .

من اجل ذلك احب من زملائنا في العالم الغربي الا يكونوا دعاة ومجادلين ، بل ان يتساموا ليكونوا علماء وباحثين ، وليتركوا الجدل للقسس والمبشرين المحترفين .

وهناك مستشرق آخر معاصر لنا ايضاً يهتم بالتصوف ، هو آرثر جون آربي ، ولكنه يجري على آثار نيكلسون - ونود ان يدوم جريه على هذا الطريق اللاحب : انه يهتم بالادب الصوفي ويجب ان يوجز قدر الامكان بل ان يضرب صفحاً عن

P. 138 f. (١)

(٢) السامريون او (السمرية) كما يسميهم اهل نابلس ، اقلية تعد نحو مائة وخمسين نفساً . وهم يدعون انهم اليهود الاولون . وجزيم جبل في جنوبي نابلس يقيم السامريون عليه مراسم (الدينية) .

البحث في مصادر الصوفية هنا وهناك (١) لقلة الجدوى من ذلك بالاضافة الى تفهم
الادب الصوفي نفسه اتفهم الصوفية نفسها .

ومن الذين تصدوا للكتابة في التصوف الدكتور عبد الوهاب عزام عميد كلية
الآداب بجامعة فؤاد الاول في القاهرة . لقد نشرت له الجمعية الفلسفية المصرية كتاباً
اسمه « التصوف وفريد الدين العطار » (٢)

ويلفت النظر ان الدكتور عبد الوهاب عزام لا يحسن تهجئة اسماء الكتب
الاعجمية التي يتملح بذكرها في حواشي كتابه ، وسأخذ كلمة واحدة هي الكلمة
الانكليزية Mystics اي المتصوفين ومصدرها Mysticism التصوف ، فقد وردت
عنده على هذه الصور : mysticism - misticism - misticism - misticism (ص ١٠) ،
١٨٧ ، ١٩٤ ، ١٢١٦ . ومن ذلك انه اذا اشار الى مصدر او مرجع في حاشية كتابه
اضرب عادة عن ذكر الصفحة والجزء ، وقد يكون الكتاب بضعة اجزاء كبار .
فقد ذكر مثلاً : البيان والتبيين - نفحات الانس - كشف الظنون - مخطوطات في
المتحف البريطاني وديوان الهند ، واكبر الظن ان الدكتور عزام لم يطلع على هذه
المطاب بل رآها في حواشي كتب الآخرين فاثبتها تباهاً وتملحاً . والا فما الفائدة
للقارئ من ذكر كلمة « كشف الظنون » وهو سبعة اجزاء كبار اذا لم يذكر له رقم
الجزء ورقم الصفحة ؟

على ان اغرب ما في كتاب الدكتور عبد الوهاب عزام - وان لم يكن ذلك
غريباً بالاضافة الى الدكتور عبد الوهاب عزام نفسه - انه سلخ مطلع مقدمته من
كتاب « تاريخ فارس الادبي » لادورد براون (٣) واستشهد في هذا المقام بالبيتين
الذين استشهد بهما براون نفسه ، من غير ان يشير طبعاً الى ذلك الكتاب التي هو ثقة
الباحثين في الادب الفارسي .

(1) Arberry 19

(٢) دار احياء الكتب العربية - عيسى الباي وشركاه « القاهرة » - ١٣٦٤ هـ و ١٩٤٥ م

(٣) راجع II 317

وكنت اود ان اقطع الكلام هنا لولا خوفا من ان يرسخ في ذهن القارىء ان الصوفية شر كلها وانني لا ارى منها الا الناحية الشوها .

تتبدى الصوفية عادة في ثلاثة مظاهر :

اولاً - المظهر الادبي ، فالادب الصوفي فن كالغزل والخمرات والوصف والثناء ، الا انه على كل حال فن ضعف لا فن قوة ، ولكنه فن وجداني عذب على كل حال .

ثانياً - المظهر النفساني ، فالصوفية في اصلها « رياضة نفسية » تخلق في الانسان « ارادة فعالة » وتخلق للمجموع المتصوف « شخصية ثابتة » ، وهي ترمي الى اثبات الناحية الانسانية في وجه القوى الاجتماعية والطبيعية احياناً . انها ناحية جليلة من نواحي علم النفس .

ثالثاً - المظهر التقهقري ، اذا خملت شخصية الانسان حاول الانسان انعاشها بتقليد الآخرين ، ولذلك نشأ قوم تمسكوا برسوم الصوفية وقلدوها في التقشف والمسكنة والتعفة - وليست تلك من اصل التصوف الصحيح . هؤلاء لم ينعشوا قواهم النفسية بل زادوا في اضعافها وكانوا نقمة على قومهم وعبئاً ثقيلاً على المجتمع .

وبينما نحن ندرس المظاهر الثلاثة في هذه الدراسة لا نجد بدأ من صرفُ جل اهتمامنا الى المظهرين الاولين ملين بالمظهر الثالث المأمأ .

١٨ جمادى الاولى ١٣٦٦

٩ نيسان ١٩٤٢

ع . ف

الفصل الاول

التصوف (١)

اصله ووجه اشتقاق اسمه

ليس التصوف فلسفة ، اللهم الا اذا قبلنا ان نسمي تلك التأويلات البعيدة والتعليقات المرجوحة تفلسفاً ، وليست كذلك . ولكن الذي لا مريية فيه ان التصوف « طريقة » شخصية بحيث يتعبد بها الانسان على غير مثال يحتذيه الا قليلاً ، ولا مذهب يأخذ به الا لماماً ، اذ ان لكل متصوف اسلوباً خاصاً يزعم انه يقترب به من الله . الا ان جميع المتصوفين متفقون على ان ظاهر العبادة - كالصلاة والصوم على الصورة التي اقرتها الاديان والمذاهب - ليست ضرورية ، وانما الضروري ان يجتهد المتصوف في الاقتراب من الله « بطريقة » يقتنع هو وحده بصحتها .

اصل التصوف

واصل التصوف « العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة » (٢) . « فالتصوف » اذن « طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي ، ثم ترخص المنتسبون اليها بالسماع (الغناء والعزف) والرقص . . . » (٣)

(١) ظهرت الفصول الثلاثة الاولى في مجلة الامالي « السنة الثانية : (العدد ١١) - الخميس

١٦ ذي الحجة ١٣٥٨ - ٢٥ كانون (الثاني) ١٩٤٠ » ولكنها هنا اوسع وأكثر تفصيلاً

(٢) ابن خلدون ٤٦٢

(٣) ابن الجوزي ١٧١

بعدئذ تفرقت هذه « الطريفة » طرائق وتشعبت شعباً ، على اننا في هذا المقام لن نغنى بالناحية الفقهية الدينية منها بل بتطورها في التاريخ وباراز خصائصها في اثناء تطورها التاريخي .

الدين والتصوف

ولا شك في ان التصوف اتجاه ديني ، وانه « من العلوم الشرعية الحادثة في الملة (الاسلامية) (١) . ونحن لا نرى بأساً في القول مع رينولد ألن نيكلسون شيخ الباحثين في التصوف من ان التصوف « فلسفة الاسلام الدينية ، وتُعرف بانها ادراك الحقائق الالهية . . . ولذلك كان المتصوفون مغرمين بان يدعوا انفسهم اهل الحق » (٢)
وشاع التصوف في الاديان والامم كلها : في الوثنية والمجوسية واليهودية والنصرانية والاسلام ، ولقد عرفه في بعض اشكاله البابليون واليونان والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم ، بل لقد عرفته بعض الامم الفطرية (٣) .

*

ولقد تلون التصوف بالوان الاديان التي نشأ بين اهلها ، حتى انه يستحيل ان نفهم التصوف قبل ان نفهم تطور الدين الذي اتصل به ، وخصوصاً في الاسلام . ومع ان المتصوفة من المسلمين قد ابتعدوا احياناً عن الدين قليلاً او كثيراً فانهم كانوا - في حال اجتماعهم مع غيرهم - يحافظون على ظاهر الدين الاسلامي وعلى فوائده (٤) ، اما في خلواتهم وفيما بينهم فكان لهم « اشياء يستحي العاقل من ذكرها (٥) . على ان « الانصاف في شأن القوم (١) انهم اهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدون » .

« ١ » ابن خلدون ٤٦٧

(٢) Mystics, P. 4 . وليس للصوفية صلة بفلاة الشيعة المعروفين بهذا الاسم ايضا ،

cf, Minorsky, Kashf 62, 402.

(3) Cf. Ueberweg I 36-3, 632-3, II 331 f, 681 ff, usw. D. G. Okt. 1936; Enc. R.E. IX 71 ff, 83 ff.

(4) Mystics P. 3, 90.

(٥) ابن الجوزي ٧٦ : وجميع ما بعدها الى ٤١٥ .

(٦) ابن خلدون ٤٧٤ .

من الزهد الى التصوف - « الصوفية من جملة الزهاد » (١) .

ان القرآن الكريم اراد ان ينفّر الاعراب المنغمسين في اللذات اشد الانغماس عن الدنيا فقال لهم : « وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (٢) ، وقال : « المالُ والبنونُ زينةُ الحياة الدنيا ، والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربك ثواباً وخيرٌ املاً » (٣) ، فانه لم يشأ ان يصرفهم عنها ابداً فقال : « وابتغِ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنسَ نصيبك من الدنيا ، واحسن كما احسن الله اليك » (٤) . وقال ايضاً : قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » (٥) .

ولم يكن عجباً ان يتكشف بعض المسامين في صدر الاسلام وان يزهّدوا في الدنيا (٦) ولكن لما تفرق المسلمون بالفتوح في الاقطار واحتكوا بغيرهم من الامم ودخل في الاسلام من دخل من الروم والفرس والهنود فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني « (٧) فاحدث ذلك رد فعل ظاهر فانقبض بعضهم عن الدنيا مرة واحدة « فحدث اسم زاهد وعابد . ثم نشأ اقوام تعلقوا بالزهد والتعبّد فتخلّوا عن الدنيا وانقطوا الى العبادة واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها واخلاقاً تخلّقوا بها » (٨) .

اشتقاق الاسم

اختلف مؤرخو الادب والفلسفة في وجه اشتقاق كلمة « صوفية » ووضعوا لذلك

« ابن الجوزي ١٧١ .

« ٣٦٢ » القرآن الكريم ١٨٥:٣ و ٢٠٠:٥٧ و ١٨:٤٦

« ٥٤٤ » القرآن الكريم ٢٨:٧٧ و ٣٢:٧٦

« ٦٦ » ابن خلدون ٤٦٧ .

« ٧٢ » ابن الجوزي ١٧١ .

نظريات كثيرة قام الدليل على نقض أكثرها، ولم يسلم أقلها من التشكيك . وفي ما يلي استعراض موجز لهذه الوجوه :

١ - ذهب قوم الى انه من « الصوفانة » (١) وهي بقلة زغباء (٢) قصيرة، ونُسبوا اليها لاجترانهم (لاكتفائهم) بنبات الصحراء . وهذا غلط ، لانهم لو نُسبوا اليها لقليل للواحد منهم : صوفاني (٣) .

٢ - وزعم آخرون انه مشتق من « الصف الاول » انتساباً الى اولئك الذين كانوا يحافظون على الصلوات في جميع اوقاتها ويأتون مبكرين الى المساجد ليتمكنوا من الجلوس في الصف الاول . وقد رووا ان ابا مالك بشر بن الحسن لزم الصلاة في الصف الاول خمسين سنة ، وسمي من اجل ذلك « الصفي » (٤) . واطن ان هذا خطأ ايضاً .

٣ - وقال غيرهم : بل هي « صوفي » بالبناء المجهول من « صافي » . ولا ريب في ان ثمت جناساً شبه تام بين صوفي وصوفي في حال الوقف عليهما كليهما . ولعل اكتشاف هذه الصلة قديمة قدم شيرع هذا الاسم اي قبل تمام القرن الثاني الهجري والثامن الميلادي (٥) . الا ابن خلدون يرى مع القشيري ان رجوع الصوفية الى الصفاء بعيد من جهة الاشتقاق اللغوي (٦) .

٤ - واقترح بعضهم ان يكون الاسم مشتقاً من « صوفة القفا » (٧) وهي

(١) ضبطها ماسينيون ، Enc. Isl. IV 681 بالفتح وهو خطأ .

(٢) ابن الجوزي ١٧٣ : رعناء .

(٣) ابن الجوزي ١٧٣ ، راجع تاج ٦ : ١٧٠ .

(٤) تاج ٦ : ١٦٧ ، Enc. Isl. IV 681 .

(٥) ابن الجوزي ١٧٣ .

(٦) ابن خلدون ٤٦٧ ، Enc. Isl. IV 681 .

(٧) جعلها ماسينيون Enc. Isl. IV 681 صوفة القفا ، وهو خطأ ايضاً ، راجع

الشعرات الثابتة في مؤخره (وخر القفا) ، كأن الصوفي عطف به الى الحق و صرف عن الخلق (١) .

٥ - ورأى غير هؤلاء ان الاسم مشتق من « صوفة » ، رأى المتصوفة ان اول من انفرد بخدمة الله عند بيته الحرام رجل كان يقال له صوفة ، واسمه العوث بن مر بن ادّ . . . فاننسبوا اليه لمشابهتهم اياه في الانقطاع الى الله . اما سبب تسمية العوث ابن مر « صوفة » فراجع الى ان امه نذرت له وعلقت في رأسه قطعة صوف ، او أنها نذرت له ثم جعلته ربيطاً للكعبة ، وانها مرت به في يوم شديد الحر فوجدته قد سقط واسترخى ، فقالت : ما صار ابني الا صوفة (٢) .

٦ - وساق بعض الرواة اسم صوفة ، سياقة مختلفة ، قالوا : كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا الى الله وقطنوا الكعبة ، فمن تشبه بهم فهم الصوفية . ثم ان كلمتي صوفة و صوفان تطلقان على كل من ولي من امر البيت الحرام شيئاً من غير اهله تطوعاً منه ، او قام بشيء من امر المناسك (٣) .

٧ - وقد ذهب قوم الى ان التصوف منسوب الى اهل الصفة . والصفة هذه بهو واسع طويل السمك (اي عالي السقف) . اما اهل الصفة انفسهم فقد جاء ذكرهم في الحديث الشريف وهم نحو تسعين نفرأ من فقراء المهاجرين - وهم المسلمون الاولون من اهل مكة بلذنين هاجروا من مكة الى المدينة - وامن لم يكن له منهم منزل يسكنه ، كانوا يبيتون في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . وكانوا يُقلون تارة ويُكثرون تارة - اي يغنون ويفتقرون وقال السهروردي في عوارف المعارف (١ : ١٠٤) : كانوا نحواً من اربعمائة رجل لم تكن لهم مساكن بالمدينة ولا عشائر ، فجمعوا انفسهم في المسجد .

وحياة اهل الصفة هؤلاء كانت شديدة الشبه بحياة المتصوفين لملازمة الفقر

(١) ابن الجوزي ١٧٣ .

(٢) ابن الجوزي ٧١ - ١٧٢ ، تاج ٦ : ١٦٩ وفيها كليهما تفصيل اكثر .

(٣) ابن الجوزي ١٧٢

والانقطاع الى الله ، كانوا يعيشون في الصفة لا يفكرون بامر دنياهم ، وكان الموسرون من المسلمين يوصلون اليهم ما استطاعوا من خير . . . وروي عن ابي ذر الغفاري قوله : كنت من اهل الصفة ، وكنا اذا امسينا حضرنا باب رسول الله . . . فيأمر كل رجل (موسر من اصحابه) فينصرف برجل (منا) ، فيبقى من بقي من اهل الصفة عشرة او اقل فيؤثرنا النبي بعشائه فنتعشى . فاذا فرغنا قال لنا رسول الله : ناموا في المسجد (١) .

على ان ابن الجوزي يقول ان نسبة الصوفية الى اهل الصفة خطأ لانه لو كان كذلك لقليل : صُني (١) . ولكن الزُّمخشري يجد لذلك تحريجاً فيقول : قيل مكان الصُّفوية الصوفية بقلب احدى الفامين واواً للتخفيف (٣) .

٨ - وأحب بعض الغربيين ان تكون كلمة « صوفية » العربية مأخوذة من كلمة « سوفيا » اليونانية (وسوفيا : الحكمة) . على ان المستشرق تيودور نولدكه رد هذا الزعم اذ لاحظ ان السيغما (السين اليونانية) تقلب عند التعريب شيئاً لا صاداً (٤) فنحن نقول في « فيلوسوفيا » فلسفة لا فلصفة .

٩ - ولعل اكثر ما اطمان اليه مؤرخو الفلسفة الاسلامية من الشرقيين والغربيين ان كلمة « تصوف » مشتقة من « الصوف » الذي هو لباس العباد واهل الجوامع (٥) على ان ابن الجوزي عد ذلك محتملاً ، وان كان قد قبل اشتقاق « الصوفية » من

(١) ابن الجوزي ١٧٢ - ١٧٣ ، تاج ٦ : ١٦٦ ، ١٦٧ ، عوارف المعارف

١ : ٢٠٥ - ٢٠٦ ، ٢٠٦ ، Cf. Kasf 81-2

(٢) ص ١٧٣ ، ابن خلدون ١٦٧ .

(٣) الزُّمخشري ٢ : ٣٢ .

(٤) راجع Enc. Isl. IV 681 ، ان النصارى الارثوذكس يسمون فتياتهم

« صوفية » ويكتبونها صاداً ويلفظونها كذلك ، على ان ذلك ليس بحجة في الفصح .

(٥) ص ١٧٣

« صوفة الفقهاء » (١) . وانكر ابن خلدون اشتقاق الاسم من الصوف ضرورة وجارى القشيري في ذلك لان المتصوفة لم يختصوا بلبس الصوف دون غيرهم . ثم انه عقب على ذلك بقوله : « والظاهر ان قيل بالاشتقاق انه من الصوف - وهم في الغالب محتصون بلبسه - فلما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف (٢) . وكذلك يرى السراج الطوسي انهم نسبوا الى « الصوف » لان لبس الصوف كان دأب الانبياء عليهم السلام والصدّيقين وشعار المساكين المتنسكين (٣) .

*

ويرى الكلاباذي ان يفسر هذه الاسماء تفسيراً رمزياً ، فاسم الصوفية مشتق عنده من الصف الاول ، ذلك لان الصوفية « في الصف الاول بين يدي الله عز وجل بارتقاء همهم اليه واقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسراثرهم بين يديه » (٤) . واما اشتقاق اسمهم من « الصُفّة » فلان صفاتهم تشبه صفات اهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . فباشتقاق الاسم من الصفة نكون قد عبّرنا عن اسرار الصوفية وبواطنهم « (٥) ، وباشتقاقه من الصوف تكون قد دللنا على ظاهر احوالهم (٦) .

*

ولقد عُرف الصوفية باسماء اخرى ، ولكنها على كل حال اقل شهرة ، فلخروجهم

(١) ص ١٧٣

(٢) ابن خلدون ٤٦٧

(٣) الاصحاح ٢١ ، راجع Massignon 131-2 عوارف المعارف ١ : ١٩٨ - ٢٠٣

(٤) التعرف •

(٥) التعرف ٦٤٥ ، ٧٤

(٦) التعرف •

عن الاوطان سُموا « غرباء » ، ولكثرة اسفارهم سُموا « سياحين » ، ومن سياحتهم في البراري وايوائهم الى الكهوف سُموا بعض اهل الديار « شكفتية » - والشكفت (١) بلغتهم : الغار والكهف - . واهل الشام سموهم « جوعية » لانهم انما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة وسُموا ايضاً « نورانية » لان الله نور قلوبهم . وقد يسمون ايضاً « المفرئين » (٢) .

و « المتصوف » غير الصوفي ، وانما هو المتشبه بالصوفي لجه له ولكنه اقل منه درجة (٣) .

وهناك فرقة من الصوفية « ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث في مدينة نيسابور بخراسان اطلق عليها اسم الملامتية او الملامية » (٤) . و « الملامتية » قوم يكتسمون احوالهم ويخفون عن الناس انهم صوفية ويحسبون سلوكهم بين الناس ويتقون الله بقلوبهم ، ولا يهتمهم رضى البشر ما دامت قلوبهم مطمئنة بارضاء الله ، واللامتي ارفع من المتصوف وادنى من الصوفي (٥) .

وهذا لك ايضاً قوم يتشبهون بالصوفية ولكن في الاعمال الظاهرة فقط ويسمون انفسهم حيناً « قلندرية » ويدعون احياناً انهم ملامتية . وهم يتصفون بطيبة القلب ولكنهم مغرورون مقتنون يتظاهرون باعمال الصوفية الخفيفة كالتكشف في الملبس ، الا انهم يتكون الطاعات ويترخصون (يتساحون) في الشبهات (المعاصي) (٦) . وهؤلاء

(١) شكفت كلمة فابسية بمعنى الغار او الكهف ، راجع :

Johnson 759, Redhouse 1132

(٢) التعرف ٧٤٥ ، عوارف المعارف ١ : ٢٠٨ ، ٩٥

(٣) عوارف المعارف ١ : ٩٦ ، ٢١١ وما بعدها .

(٤) الملامتية ٣

(٥) راجع الملامتية « رسالة الملامتية » ٨٧ ، ١ ، وعوارف المعارف ١ : ٢٣٢ - ٢٣٦

(٦) عوارف المعارف ١ : ٢٣٦ وما بعدها .

ينتسبون الى قلندر يوسف ، وهو رجل عربي من الاندلس اتى به الى دمياط بمصر رجل فارسي اسمه الشيخ جمال الدين الساوي (من مدينة ساوة بفارس) « ١ » :

ثم هنالك طوائف أخر ليس هنا محل تفصيلها ولا إجمالها (٢) .
ويتصل بالصوفية من قُرب او من بُعد حركتان : الفتوة والرباط .

اما « الفتوة » فتقوم على « الشجاعة وكرم النفس والنجدة - مساعدة المحتاجين الى المساعدة » ، والفتى في اصل التواضع اللغوي هو احد الكرام من الناس ذوي المقام الاجتماعي المرموق على ان يكون شجاعاً كريم النفس نجاداً « ٣ » . يدلنا على ذلك قول المتنبي لسيف الدولة وقد كتب اليه يعزبه باختة :

« . . . فكيف ليل فتى الفتيان في حلب ؟ » .

ويظهر ان هذه الكلمة قد أطلقت في زمن متقدم ايضاً على الشُّطَار (الاخبات والشريرين) وعلى العيارين « الذي لا عمل لهم الا الاعتداء على الناس وارهاقهم بانارة الفتن وانقلاقل » .

وقد اتصلت الفتوة بالتصوف في زمن متقدم جداً « ٤ » ، قيل منذ ايام الحسن البصري . وكان بعض المتصوفة من الفتيان قبل ان دخل في التصوف كابي الحسن علي بن احمد البوسنجي « ٥ » وقد كان من اوحد فتيان خراسان ومن اعلم مشايخ وقته بعلوم التوحيد وعلوم المعاملات ومن احسنهم خلقاً وطريقة في الفتوة والتجريد ، وكان معظماً للفقراء (المتصوفة) من الخلق (ت ٣٤٨ هـ = نحو ٩٥٩ م) (٦) .

(1) Johnson 977, Enc. Isl. II 676, 677.

« ٢ » عوارف المعارف ١ : ٢٤٢ وما بعدها .

« ٣ » راجع صفات الفتيان في القشيري ١٣٤ وما بعدها .

(4) Enc. Isl. III 1061 b.

« ٥ » الملامية ٢٤ ، ١٥ .

« ٦ » الشعراي ١ : ١٣٤ .

وكذلك كان بعض الصوفية قتياناً ، حتى ان نفرأ من الملامتية « الذين لا يتظاهرون عادة بحقيقة امرهم » كانوا يتصفون ببعض صفات التوبة « ١ »

*

اما الربط والرباط او المرابطة فالاجتماع في الثغور (٢) . للدفاع عن تخوم الامبرطورية الاسلامية . كانت الجيوش اذا توقفت عن الزحف في بلاد العدو اقامت حيث وقفت جماعات تمنع العدو . من الكرة على الحدود الجديدة . واقد اصطبغت المرابطة منذ اول امرها بصبغة دينية ، اذ اعتبرت انها نوع من الجهاد في سبيل الله ، وكان المرابطون كلهم متطوعين . ولقد اطلق الرباط على مكان اجتماع المرابطين كرباط الفتح في غربي مراكش مثلاً .

ولما استقرت تخوم الامبرطورية الاسلامية قلت الحاجة الى الرباطات كضرورة عسكرية ، ولكن تلك الرباطات ظلت قائمة عامرة . وانفق ان كثيرين من الزاهدين والعباد والمتصوفين جعلوا يقصدون الرباطات المختلفة في اواخر حياتهم ليموتوا هنالك في عزلة عن العالم المادي ، على انهم كانوا مع ذلك يخضعون لرياضات نفسية وجندية ايضاً « ٣ » . وهكذا اصبح لهذه الرباطات منذ القرن السادس للهجرة (الثاني عشر الميلاد) او من قبل ذلك ايضاً قيمة جديدة « ٤ » .

ولما شاع اعتزال الصوفية في الرباطات لم يبق من اللازم ان يتجشم هؤلاء الصوفية المسير الى اقاصي التخوم للاقامة في رباط اقتضته الضرورة العسكرية ، بل عمد نفر من شيوخ الصوفيين الى اقامة ابنية في اواسط المدن وفي بلاد الامن سموها ايضاً رباطات يؤمها المتصوفة والمنقطعون الى العبادة شباناً وشيوخاً ورجالاً ونساء . « ٥ » .

« ١ » الملامتية ٢٦ وما بعدها .

« ٢ » الثغر هو المكان الذي يُخشى منه هجوم العدو من البر او من البحر .

« ٣ » موضوع الرباط وقوانينه موضوع متشعب فليرجع اليه القارىء . في « وارف المعارف

: ٢١١-١٠٨-٩٠ Enc. Isl. under Ribat وابن خلكان ٢ : ٥٢٠ الخ .

الفصل الثاني

مصادر الصوفية

ان الكلام عن مصادر الصوفية ، كالكلام على « مصادر » كل حركة اخرى ، امر كبير الصعوبة . ان البحث عن مصادر كل وجه من وجوه النشاط الانساني في مظهره الروحي يجب ان يرقى في الحقيقة الى مبدأ الوجود الانساني نفسه ، حيناً بدأ الانسان يعبر عن خلجات نفسه كإنسان « ١ » .

ومصادر التصوف الاسلامي اسلامية لا شك في ذلك ، فان التصوف الاسلامي قد نشأ في بيئة اسلامية « ٢ » . فالتصوف الاسلامي مبني في اساسه على الاسلام ، ولا نستطيع ان نفهمه حقاً ما لم نفهم التطور الذي سلكه الدين الاسلامي في انتشاره وفي تقلب الاحوال به . ولكن بما ان الحركات لا تكون ابداً خالصة من المؤثرات الاجنبية فان التصوف في الاسلام لم يكن كذلك خالصاً من عناصر غريبة عنه . ان تلك العناصر لم يدع اليها حاجة العرب الى ما عند غيرهم ، بل اقتضى وجودها في التصوف الاسلامي ان كثيرين من المتصوفة كانوا غير عرب فحملوا معهم الى الاسلام تخيلات غريبة ورياضات شاذة واعتقادات متفرقة دخل اكثرها فيما بعد في التصوف الاسلامي .

(1) Nykl 372.

(2) Cf. Nicholson, Quoted by Arberry 42, and E. Berthels (Enc Isl. III 1061 b),

ويجدر بنا هنا ان نعلم ان هذه العناصر المختلفة لم تكن الاساس الذي قام عليه التصوف الاسلامي ، ولا انها دخلت في التصوف مرة واحدة ، ولكنها تسربت الى المتصوفين شيئاً بعد شيء في ازمئة متطاولة حتى تجمعت على ما ستراه فيما يلي :

١ - المصدر المسيحي - ان الزهد نفسه اسلامي ، ولكن الايغال في التبتل

كاعتزال العالم والانقطاع عن التناسل وقهر الجسد بالتقشف امر تشرك المسيحية فيه الهندوكية . وانا لا ارى بأساً ابداً في ان يكون الزهاد المسلمون قد تأثروا بالرهبان النصارى بعض التأثير فان للقرآن الكريم يدح النصارى الاولين مدحاً طيباً : اتجدن اشراً الناس عداوةً للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا ، ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا : انا نصارى ، ذلك بان منهم قسيسين ورهباناً ، وانهم لا يستكبرون ﴿١٠٤﴾ .

ولقد اشار نيكلسون ﴿٢﴾ الى هذا العنصر اشارة احب ان اشرحها في ما يلي :

أ - حينما يزعم بعضهم ﴿٣﴾ ان متصوفة الاسلام قلدوا الرهبان النصارى فيجب ان نفهم من ذلك انهم شركوهم في رفض الدنيا وفي التقشف وفي ترك الناس الا قليلاً وفي التعبد ، وتلك كلها شائعة في زهد الامم جميعها . ثم ان المتصوفة المسلمين خالفوا الرهبان في الزواج وامتهان الاعمال والتظاهر احياناً باتيان المعاصي وبسعة الصدر في قبول اشكال الاديان المختلفة كقول محيي الدين بن عربي :

لقد كنت قبل اليوم انكر صاحبي
اذا لم يكن ديني الى دينه دان « كذا »
فقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فرعى لغزلان ودير لرهبان

﴿١٠﴾ القرآن الكريم ٥ : ٨٢

(2) Mystics 10-11, cf. 61, 82, 111-112

(3) La Syrie I 173, L'Islam 127-8

وبيت ليران وكعبة طائف
والواح توراة ومصحف قرآن
ادين بدين الحب انى توجهت
ركائبه ، فالحب ديني وايماني

وليس هذا التساهل من النصرانية في شيء . اضع الى ذلك كله ان المتصوفين الذين قلدوا النصارى كانوا لدى رفاقهم موضعاً للذم «١» . ان هذا يدل على شيء من الاثر في بعض المتصوفين ولكنه ليس عنصراً في التصوف نفسه ، لانه كان مكروهاً .

ب - وزعم قوم ان « الحب » في التصوف الاسلامي مأخوذ من « الحب المسيحي » ، وهذا مردود بنقد ادلتهم . يزعمون ان عنصر الحب مفقود في القرآن ولكنهم مخطئون . لقد جاء في القرآن الكريم : « قل : ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يُحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم ، والله غفور رحيم » «٢» . وقال ايضاً : « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » «٣» . وجاء فيه : « والذين آمنوا اشد حبا لله » «٤» ، فعنصر « الحب » اذن موجود في القرآن الكريم والدين الاسلامي ، والمتصوف المسلم لا يحتاج الى اخذه من النصرانية .

والحب قاصر عندهم على الاقنوم الثاني من الثالوث يتعبد فيه متصوفهم لصفات المسيح ويجب ان يتقلب في آلامه ، اما في الاسلام فانه « طريق » يدعي الصوفي انه يحصل به على الاتحاد مع الله او الفناء في ذات الله ، وعلى ذلك قول ابن الفارض :

واذا اكتفى غيري بطيف خياله
فانسا الذي بوصاله لا اكتفى

«١» اللعم ٤١٥ وما بعدها .

«٤» ٢ : ١٦٥

«٣» ٥ : ٥٤

«٢» ٣ : ٣١

ج - ا. ما ينسب الى المسيح عليه السلام عندهم من حياة صوفية فلا يمكن ان نقبله في هذه المقالة ، انه تكشف وزهد لا تصوف ، واذا ايقناً مع جميع المتصوفة في جميع الامم ان غايتهم القسوى انما هي الاتصال بالله فاننا لا نرى ذلك . نطبقاً على المسيح ، لانهم يعتقدون ان المسيح هو الله ، وهذا يع الاتصال كما يفهمه الصوفية المسلمون (١) . والانصاف في شأن الانجيل انه يحث على الهرب من الدنيا في سبيل ملكوت الله المقبل «٢» . فالمسيح اذن ليس متصوفاً ولكنه هارب من تكاليف الحياة وحث على الهرب منها . ولا بد من الاشارة الى ان النصرانية لا تشجع الافراط في « الاحوال » الصوفية «٣» .

د - وحينما يشير متصوفة المسلمين الى قبول الآراء النصرانية او الى آراء الانجيل فانهم يشيرون اليها على صورة مخصوصة .

يعتقد المسلمون ان عيسى عليه السلام من اولي العزم من الرسل نزل عليه نفسه الانجيل كما نزلت التوراة على موسى والقرآن على محمد صلى الله عليه وسلم . والمعروف اليوم ان الاناجيل الاربعة التي اقرتها الكنيسة وقبلتها قد كتبها تلاميذ المسيح بعد ارتفاعه بزمن يتراوح بين سبع سنوات واربعين سنة . وهكذا نجد خلافاً بين ما قبلته الكنيسة وبين ما يقبله المسلمون . ولقد اشار السراج الطوسي الى ذلك على وجه الحصر فقال : وقد غلظت جماعة من البغداديين في قولهم انهم عند فنائهم عن اوصافهم دخلوا في اوصاف الحق ، وقد اضافوا انفسهم بجهلهم الى معنى يؤدي الى الحلول او الى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام «٤» .

«١» راجع مناقشة ذلك في : 'Enc. R. E. IX 83 f. 89, Mystics 10-11, cf. 61, 82, 111. Wensinck 64-5; Smith, 47 ff.

(٢) انجيل متى ١٧: ٤ : الى ١٦: ٧ ، ١٦: ٣٤ ، ١٠: ٣٥ : الى ٧ الى ١٠ ، ٣٧ الى ٣٩ : الخ الخ .

(2) Cf. Enc. R. E. IX 316 a.

(٤) اللع ٤٣٣ ، الاحياء ٣ : ٣٥ ، عوارف المعارف ١ : ٢٤٢

فالحلحلة اذن ان التصوف الاسلامي لم يستمد من النصرانية شيئاً . ما واكنه
شركها في امور عامة في الديانات كلها .

٢ - المصدر اليوناني - على انه من المحتمل ان يكون المساهون قد تأثروا
بالاتجاه الفلسفي الذي ساد العقل اليوناني .

بدأ التصوف الاسلامي بداءة دينية فكان اسلامياً محضاً . ثم ان المتصوفة تطلبوا
اطمئناناً عقلياً وتأويلاً فلسفياً لما يعترضهم من « الاحوال » فوجدوا ما ارادوه في الفلسفة
اليونانية وفي التفكير الهندي ، تسرب اليهم عن طرق مختلفة . واليك اهم ما استقوه
من الفلسفة اليونانية مباشرة او غير مباشرة .

أ - اهل اقدم من يصح الاستشهاد به في هذا المقام فيثاغوراس (القرن السادس
ق . ب) فلقد كان له اتجاه صوفي مع تقشف عرف به . وكان له رأي في اتصال
النفس بالملاء الاعلى ذكره ابن ابي اصيبعة ، هو : « . . . ان فوق عالم الطبيعة عالماً
روحانياً نورانياً لا يدرك العقل حسنه وبهاءه ، وان النفس الزكية تشتاق اليه . وان
كل انسان احسن تقويم نفسه بالتبرى من العجب والتجبر والرياء والحسد وغيرها من
الشهوات الجسدانية فقد صار اهلاً ان يلحق بالعالم الروحاني ويطلع على ما شاء من
الحكمة الازلية ، وان الاشياء الملمذة للنفس تأتيه حينئذ ارسالاً كالاخان الموسيقية الى
حاسة السمع فلا يحتاج الى ان يتكلف لها طلباً » (١) .

ب - وقد ساعد التفلسف الصوفي رأي كزانوفانس (٥٧٠ - ٤٨٠ ق . م)
وكان يرى ان الله هو النظام الازلي للعالم ، بل يرى الله نفسه هو العالم . ولم يكن الله
عنده روحاً فقط بل جارى قومه اليونان في اعتقادهم « المادي » من ان الله هو هذه
الطبيعة الحية المفكرة . فهو اذن « شمولي » يرى الله غير متناه ، بمعنى انه ليس ثمت
ما عداه (٢) .

(١) طبقات الاطباء ١ : ٣٧ ، الشهرستاني ٢ : ١٧٣ . Mystics 64 .

(2) Cf. Thilly 27

ج - اما افلاطون (ت ٣٤٧ ق ٠ م) فيجب ان نتكلف إيجاد صلة بينه وبين التصوف . ان اعتقاده « بالنفس الكلية » او « نفس الكل » وكذلك تعليقه اتصال النفس (العاقلة) بالجسد ثم اخذه بفكرة التناسخ - كما كان يري الهنود - امور كلها توهم شبيهاً بين آرائه وبين آراء المتصوفين . واذا تدبرنا رأيه في النفس خاصة وان النفس كانت قبل اتصالها بالجسد في عالم الصور المطلقة « في الملا الأعلى » - في الله - ثم انها هبطت الى هذه العالم ، وانها تعرف الامور الموجودة هنا عن طريق « تذكرها » ما رأت في الملا الأعلى ، اذا علمنا هذا كله زاد توهمنا للشبه بين فلسفة افلاطون وبين التصوف (١) .

د - ولا شك في ان الرجوع بالتصوف الى ارسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق م) اقرب الى الحقيقة من الرجوع به الى افلاطون : ان الله عند ارسطو هو السبب الغائي الذي ينجذب اليه العالم بالضرورة طلباً للكمال ، وان جميع ما في العالم من حياة : من نبات او بهيم او انسان تتوق الى تحقيق ذاتها بسببه ، وكل شيء ممكن الوجود متحقق فيه ، انه مآته عن كل الم او عاطفة وعن كل رغبة او حاجة - بالمعنى الذي نعرفه بين البشر - ، انه كل ما يتوق الفيلسوف الى ان يكون (٢) . وهذا ما يرد الصوفي ان يكون خليفاً به ، « بال جذب » الذي يمكنه من تحقيق ذاته في الله - من الاتصال به - .

هـ - وفي المذهب الاسكندراني (الافلاطونية الجديدة) مصدر يمكن ان ترجع اليه بعض الروان الصوفية . ان اشهر رجال هذا المذهب الفليني الذين شهدوا الحياة بين عام ١٧٥ و ٤٨٥ بعد الميلاد قد حاولوا ان يوجدوا فلسفة مسيحية على اسس الفلسفة اليونانية ، والافلاطونية منها على الاخص . والحقيقة ان اهل هذا المذهب استخدموا كل ما وجدوه عند فلاسفة اليونان لنصرة الديانة النصرانية . وقد نظم هذا المذهب رجل منهم اسمه فلوطن (٢٠٤ - ٢٦٩ م) .

يرى اهل هذا المذهب ان الله هو الاول والاخر ، منه يصدر كل شيء . وان

(1) Cf. Thilly 67 ff; Ueberweg I 335.

(2) Thilly 89; Ueberweg I 383; cf. Fuller, 150-2. Enc. Isl. IV 684 b. c.

الاتصال بالله والغناء فيه هو الهدف الحقيقي لجهودنا وسعيينا . انه الواحد الذي يشمل كل شيء . ، انه غير متناه ، انه العلة الاولى التي لا علة لها ، منه يصدر كل شيء ويفيض . ان الله منزّه عن كل صفة تزيد ان نصفه بها ، انه اسمى من الجمال والحقيقة والخير والشعور والارادة لان هذه جميعها منه . ومع ان العالم منه فانه لم يخلقه - تعالى الله عن قولهم - لانه لو خلقه اكان ذلك يقتضيه شعوراً وارادة . . . ان العالم فيض من الله . . . فهو الينبوع الذي تتدفق منه المياه من غير ان ينفد والشمس التي يشع منها النور من غير ان تنقص .

ويأتي فلوطن الى « النفس الانسانية » فيرى فيها رأي افلاطون من انها كانت اولاً في الملاء الاعلى ثم هبطت واصبحت ايضاً خاضعة للتناسخ في البشر والبهائم والنبات . الا ان هذه النفس في حياتها الارضية تحاول الاتجاه من عالم الحس الى الله والرجوع اليه . وهذا الرجوع ممكن في اثناء الحياة الدنيا وان كان نادراً . وكي

تستطيع النفس ان تبلغ هذه المتزلة يجب عليها ان تتحرر من شهوات الحياة ، وان تدمن التأمل في الله ، ثم ان تدخل في حال من الذهول فيتم لها الاتصال بالعلة الاولى - بالله ، فتخسر حينئذ وجودها الجزئي وشعورها الشخصي وتشعر بالسعادة والاطمئنان لانها اصبحت مع الله شيئاً واحداً . ويذكرون ان فلوطن بلغ هذه المرتبة - الاتصال - اربع مرات . على الاقل (١) .

ولا شك في وجود العنصر الصوفي في فلسفة فلوطن واتباعه . ولكن ما علاقة ذلك بالتصوف الاسلامي ؟

يتفق فلوطن ومتصوفو الاسلام في « رياضة النفس » للاتصال بالله وفي اشتراط الذهول لحدوث ذلك ، ويتفقون ايضاً في النظرة الشمولية . وربما جاز لنا ان نقول انهم اتفقوا في نظرهم الى الفيض والاشراق والمعرفة والسكر . ولكن هنالك اموراً كثيرة اختلفوا فيها .

(1) Thilly 126-31; Ueberweg 1 608-9; Enc. R. E. IX 86, 314 d-316 b : cf. Goldz. 154.

ان متصوفي الاسلام لا يقرون فلوطن على قبول الوثنية التي تلقاها اتباعه ، والتي اخذها فيما بعد النصارى ، ولا في ما اخترعه اتباعه من الخرافات المبنية على الوثنية ، ومخالفونه ايضاً في قبوله تعدد الآلهة . وكذلك يخالفونه في قبول نظرية التناسخ وهي التي بنى عليها التصوف الهندي : ويفترق متصوفة الاسلام عن فلوطن في فهم «الاتصال» ، فهو عند فلوطن كما عند الهنود سلمي غير شخصي ، بينما هو في الاسلام المجايي شخصي . ثم ان التصوف الذي قبله فلوطن واتباعه يخالف التصوف المسيحي ايضاً ، بل لعل الخلاف بينهما شديد بالغ اكثر مما نتخيل ، ذلك لان العقل اليوناني - والعقل الغربي عموماً - كثير الميل عن هذه « الاحوال » الروحية ، بل هو ينفرد منها (١) .

اما وقد ايقننا الان ان التصوف الاسلامي يخالف التصوف النصراني المحض ، وان هذين يخالفان التصوف كما ترآى لفلوطن واتباعه ، فقد بقي علينا ان نعرف من اين يأتي الشبه بين هذه الانواع الثلاثة من التصوف . والجواب على ذلك موجز في ما يلي :

ان « التصوف شرقي لا غربي » و«آسيوي لا اوروبي» ، وليس لنا مفراً من القول بان النصرانية وفلوطن والمسلمين قد استمدوا جميعهم من مصدر واحد او مصادر متفرقة ، ثم تبدوا بعدئذ ما راقهم : اقد استمدوا جميعاً من الشرق . ولا تستغرب ذلك فان النصرانية لما وردت على الصين (القرن الثامن للميلاد) نظر اليها الصينيون على انها « دين بوذي » محور (٢) ، واما افلاطون فكان همه مزج الفلسفة اليونانية بالدين الشرقي (٣) .

ويرد نيكلسون على الذين يريدون ان يبالغوا في اثر المصدر اليوناني في تطور التصوف في الاسلام فيقول : ان المصدر الهيليني (اليوناني المتأخر) ليس المصدر الاوحد ولا المصدر الاشد بروزاً في تطور التصوف (١) . ولكن يظهر ان ناحية الحب الالهي في التصوف الاسلامي راجعة الى « نظر » يوناني (٥) .

(1) Enc. R. E. IX 316 a, b; 85-6.
(2) Parker 22.
(3) Thilly 131.
(4) cf. Arberrry XX.
(5) Nicholson, Quoted by Arberrry 44.

٣ - التصوف اليهودي - ولعل ابعده ما يذهب اليه الظن الخاطيء، ان يكون التصوف الاسلامي قد تأثر بشيء اسمه التصوف اليهودي . ويمكننا ان نصرّف هذا الزعم (١) - فيما لو خطر لاحد - بدليلين :

أ - ان الدين اليهودي دين مادي لا يتفق مع فكرة التصوف في شيء .
ب - لا سبيل الى تمحل الادلة لوجود اثر التصوف في العهد القديم (التوراة) (٢) .
فاليهود اخذوا التصوف من الافلاطونية الحديثة وعن المسلمين انفسهم . وان اكثر الباحثين على ان التصوف اليهودي لا يرقى الى ما قبل القرن الهجري السابع او الثالث عشر الميلادي ، حتى ان كلمة « قبّله » - وهم يشتقونها من الجذر : قبل ، ويعنون بها . « عقيدة تصوفية تتعلق بالله والعالم المنحدرة عن طريق الوحي الي خواص الاحبار ولا تزال في بقية من الصالحين فيهم » - ليست قديمة لا في لفظها ولا معناها (٣) .
ومع ان الفلسفة اليونانية بدأت تثير نفوس اليهود منذ اواسط القرن الثاني قبل الميلاد (٤) فان الفلسفة اليهودية الصحيحة لم تزدهر الا بعد ازدهار الفلسفة الاسلامية حينما بدأ اليهود ينقلون الكتب الفلسفية من العربية الى العبرية (٥) .

٤ - المصادر السرفية القصوي - واذا لم نجد المصدر الحقيقي للتصوف الاسلامي في العرب فيجب ان نتجه نحو الشرق ، فلعلنا نجده هناك .

أ - المصدر الهندي عموماً

يظهر ان الشعب الهندي قد تقلب في احوال سياسية واجتماعية جعلته يوغل في الاتجاه الصوفي . فالهنود شديداً متأثر بالايحاء الشخصي (تأثر الشخص في نفسه)

(1) cf Massignon 51 ss; P. 52, ligne 12.

(2) Jew. Enc. III 457; Enc. R. E. IX 108 f.

(3) cf. Jew. Enc. III 456, IX 580; Ueberweg II 325 f., 331; Thilly 233.

(4) Thilly 122 f; Uebewreg. I 566 ff.

(5) Ueberweg II 323; Thilly 188.

حتى لقد زادوا على ما يتطلبه التصوف . اما في تقشفهم واحتقارهم للذنيا فلقد وافقوا
التصوف في جميع اشكاله ، على ان هذا التصوف مبني عندهم على فكرة « التناسخ » .
انهم قالوا بتناسخ الارواح (بالتقمص) في الاجساد والانتقال من شخص الى آخر .
و (ان) ما يلقي (الانسان) من الراحة والتعب او الدعة والنصب فمرتب على ما اسلفه
من قبل - (وهو في بدن آخر) - جزاء على ذلك . والانسان ابدأ في احد امرين :
اما فعل ، واما جزاء ، وما هو فيه فاما مكافأة على عمل قدمه ، واما عمل ينتظر
المكافأة عليه (١) .

والهنود لا يعرفون بدء هذا التناسخ ولكنهم يعلمون انه كان بدءاً سعيداً ،
ويعتقدون ان قلب « النفس العاقلة » في اجسام مختلفة مزعج لها ، وانه حال من احوال
الشقاء . من اجل ذلك ترى الهنود كي يحاول التخلص منه ، انه يحاول ان يخلص نفسه
من استعباد « الجسد » لها . انه يسعى الى التخلص من هذا التناسخ الى عالم من العدم
- ان صحت التسمية - لا يشعر فيه بشيء ولا بنفسه : الى حيث يسكن كل صوت
وتهدأ كل حركة ، انه يحاول ان ينعس في الفناء (٢) .

وإذا انتقلنا في مذاهبهم الى البراهمة - وهم حكماء الهند - رأينا في حياتهم الدينية
شيئاً يشبه التصوف وليس اياه ، الا ان الكهنة البرهمنيين يطلبون - عن طريق التأمل
والاعتبار - « كلاً روحياً » يعتقدون انهم يستطيعون به التقرب من الله ، بل ان الله
بذاته يحضر في قلوبهم وفي ضمائرهم ، ولذلك تتوق « النفس » الى الاتحاد به (٣) : بالله
او ببراها - وهما هنا شيء واحد عند البراهمة (٤) .

وتقوم الفلسفة البرهمية التي نحن بصددها على تحرر النفس من الجسد او على التخلص

(١) الشهرستاني ٢ : ٩١ Enc. R. E. VII 673: cf Massignon 63-55.

(2) Enc. R. E. IX 68,377 f.

(3) Farquhar, 226.

(4) Keith, 599.1

من الشقاء الذي يلزمها في ادوار التناسخ - الانتقال من حسد الى آخر - كما في الهندوكية تماماً .

وتتطور البرهمية قليلاً وينشأ على هامشها مذهبٌ يدعى « يوبانيشاد » : ومما يهمنى منه ان ثمت نوعاً سامياً من « المعرفة » لا يعترف بشي . الا ببراهما او آتان - وكلاهما يعينان هنا : الله - ، ويؤلفان وحدة تبدو لنا انها الحقيقة والعقل والنعمة . اما الحقيقة فليست شيئاً خارج براهما ، وكذلك لا يمكن ان ينسب الى براهما وصف ، فان الوصف يدل على التكثر ، وليس في براهما تكثر . . . اما ما ينجي الفرد من شقاء التناسخ فهو ان يتحقق انه آتان (براهما = الله) ، غير منتسب اليه على انه جزء منه بل على انه هو هو ، ابدأ ومطلقاً . وكثيراً ما ينطق اصحاب هذا المذهب بالجملة : « ذلك الذي انت » ، هذه الجملة التي تفضح الحقيقة الاساسية للوجود : الوحدة التي لا تتجزأ ، حتى ليقول احدهم : « انا براهما (١) (الله) كما روى عن الحلاج انه قال : « انا الحق (الله) » .

وننتقل الى اقرب المذاهب في « يوبانيشاد » واصحها في الاغلب ، وهو مذهب يعرف باسم « فدانتا » فيه شيء من التصوف ويقول بوحدة في الوجود . فان العالم صدر من براهما - او آتان او الله - من غير ان يلحق براهما نقصٌ او يلم به اذى ، وان الحكماء الذين يلحظون انفسهم في الله هم السعداء وخدم دون سائر الناس . وهم يعبرون عن هذا « الشمول » بالفاظ صوفية غامضة فيها كثير من القوة ومن الشعرية .

*

وإذا حاولنا ان نحصر البحث وانتقلنا الى البوذية * المحض علمنا انه لا « تصوف صحيح »

(1) Keith 507, 513 ff; Enc. R. E. II 801 d- 802 d-cf. 800 f.; Kashf 236, 271.

* البوذية هي الدين الذي اسمه غوتاما بوذا (القرن الخامس ق . م) وهي دين فلسفي اخلاقي نشأ على جوانب الديانة الهندوكية التي تعدد الالهة .

في البوذية على ما نعرف في الاسلام مثلاً (١) . على ان البوذي يميل الى شيء من الصوفية يستعير تعابيره من البرهمية (٢) . ثم يرى ان السعادة — بخلاف البرهمي الذي يحاول الاتصال ببراهما — انما هي الانغماس في الفناء . ان ما يرضي نفس البوذي ويبعث فيها الاطمئنان ويجلب لها السعادة « علمه انه سيموت من غير ان يرجع الى الحياة مرة ثانية » : انه سيدخل في « الزفانا » .

و « الزفانا » كلمة متعددة المعاني ، من معانيها : الانعدام والامتعاء والسكون ، ثم التبرد والانتعاش والراحة والصفاء . ولا شك في ان الكلمات الثلاث الاولى اقرب الى ما يقصده البوذي بتلك الكلمة . واذا كان بوذا ينكر « الواحد المتعالي » وينكر النفس جملة (٣) فلم يكن بد من ان تنطوي « الزفانا » على فكرة ذات شقين ، كلاهما سلبي في بابه (٤) .

١ - حال من الاضطراب والتشاؤم ينتج منهما اعتقاد بان هذا الوجود انما هو عذاب وشقاء .

٢ - حال سلبية من النعيم النفساني يراها البوذي خيراً من كل وجود مهما كان تاماً . انها امل بالتخلص من هذا الشقاء الحاضر ومن خوف الشقاء المقبل ، اذ انه سيدخل — بعد موته — في الزفانا الكبرى ثم لا يعود بعدها الى الحياة ابداً .

هذا الرأي في « طلب السعادة والرضى » يخالف التصوف الاسلامي من وجوه :

١ - انه انكار لله وللنفس وللحياة الأخرى .

٢ - انه « هرب » من الحياة وشقائها بينما يبني التصوف الاسلامي بلوغ السعادة على الاتصال بالله .

(2) Enc R. E. IX 85 d, 86 a, Mystics 16 ff; Farquhar 239

(5) Enc R E IX 86 b

(3) Farquhar 239

(4) Enc R. E. IX 86, 376-7; Farquhar 240

٣ - ان البوذي يقف في الزفانا عند « الفناء » او عند آحاء شخصيته الفردية من الوجود (اقول : من الوجود) ، بينما يتقدم المتصوف المسلم وراء هذا الحد خطوة جديدة الى البقاء في الله ، نعي بذلك ان شخصيته تصبح جزءاً في شخصية الالهية (١) .

وعلى هذا نرى ان التصوف الاسلامي قد تأثر بالاتجاه الهندي عموماً - والبرهمي منه خصوصاً - ولكن لم يتأثر بفلسفة الحياة البوذية وان كان قد اشبهها في بعض مراحلها ، في الفناء مثلاً ، وفي الرياضة ، وفي ان بوذا يحض على تأكيد العنصر الشخصي في طلب الحقيقة ، ويعتقد ان الذي يتطلب الحقائق بالتقليد - بالتعلم او التلقن - لا يستطيع ان يعرفها (٢)

ب - المصدر الصيني

وليس من العجب ان تردم الدهشة على وجوهنا اذا فوجئنا بنسبة التصوف الاسلامي الى مصدر صيني لا شك فيه ، ان المصدر الصيني اشد المصادر الاجنبية اثراً في التصوف الاسلامي ، ولكن لعل بعضنا يتساءل فيقول : وكيف اتصل العرب والمسلمون بالصينيين ؟

ان الصلّات التجارية بين بلاد العرب وبلاد الصين قديمة جداً قد ترجع الى بضعة قرون قبل الميلاد ، ولقد كانت - على كل حال - وثيقة جداً في القرون الاولى بعد الميلاد ، ولكنها لم تدوّن الا في اواسط القرن الخامس . اما اتصال المسلمين بالصين فيرجع بلا شك الى اوائل القرن الهجري الاول (٣) . وان كانت من يود افكار قدّم هذه الصلة (٤) .

ويظهر لنا ان التجارة ازدهرت بين الصين والعرب في ايام الرسول عليه السلام

(1) Mystics 16 ff ; 48, 60, 149; Kashf 47-51

(2) Enc. R. E IX 86

(3) Arnold, Preaching 294-6

(4) Parker 243 ff

ازدهاراً شديداً (١) . ثم اذا صح الحديث : « اطلبوا العلم ولو في الصين » (٢) ،
يكون الاسلام قد عرف الصين منذ نشأته الاولى معرفة يصح ان تضرب على اساسها
الامثال . على اننا لو شككنا في صحة هذا الحديث لما جاز لنا ان نشك في صحة بيت
الفرزدق الذي مدح به الحجاج (٤١ - ٥٩٥) :

ولو اني بصين استان اهلي بابا (٣) .

واذ ايقتنا الآن من وجود الصلة التاريخية فلنتقدم الى تبيان عناصر التصوفين :
الصيني والعربي .

يظهر لنا جلياً ان كونفوشيوس حكيم الصين الاكبر (٥٥١ - ٤٧٩ ق . م)
كان مفكراً عملياً ومصلحاً اجتماعياً اكثر مما كان باحثاً نظرياً او فقيهاً دينياً ، وان كان
اتباعه قد ملائوا مذهبه من بعده بالبحوث الالهية والمنازعات الفلسفية (٤) .

ولكن كان في زمن كونفوشيوس رجل اسمه « لي آره » او لاؤتسه (٥) - كما
يعرف اليوم في الدراسات الاوربية (ص ٤٧ ، ٦٤ الخ) (٦) - كان كونفوشيوس أسن

(1) Islam in China 6 ff;

(٢) احياء علوم الدين ١ : ١٣ ، مصباح الظلام ١ - ١٠١ ، راجع المعني ٢٢ .

(٣) شرح ديوان الفرزدق للصابري (مصر ٤٥٤ / ١٩٣٦) ١ : ٩٢ .

(4) cf Star,

(٥) « لي » اسم اسرته ، و « آره » اسمه هو ، ومعناه « الآذان » ، لاؤ معناه
« الشيخ » او الرجل القديم ، و « تسه » علامة الرفع ، ولهذا الاسم ، وكذلك للاسم
الاصلي ، قراءات واشكال مذكورة في مظاهرها .

(٦) بما انني ساعتمد في الصفحات التالية على Parker كثيراً فساكتني بذكر ارقام
صفحاته في المتن .

منه ، وكان لاؤتسه يسلك سبيلاً مخالفاً لسبيل كونفوشيوس ليس ادل عليهما من القصة التالمة التي اشتهرت عنهما .

كان كونفوشيوس قد سُهر بتدريس الفلسفة في البلاد . . حينما خطر له ان يتروء من لاؤتسه بعض المعارف التي تتعلق بالكيةاسة - باساليب السلوك والحياة في البلاط - . فلما اقيه لاؤتسه قال له : « ان عظام الناس الذين تتكلم عنهم قد نُحرت ، ولم يبق سوى كلماتهم ، ان الرجل الطيب السجايا اذا سنحت له الفرصة شق طريقه في الحياة ، فان لم تسنح له انصرف كالعشب الذي تذهب به العاصفة ، اقد علمت دائماً ان التاجر الماهر يحفظ باجود بضائعه ، وهكذا الرجل الطيب السجايا ينجني فضائله الكامنة وراء وجهه لا تظهر عليه التأثيرات . . . »

فلما انصرف كونفوشيوس قال لحوارييه : « انني اعرف مقدرة الطير على الطيران ، ومقدرة السمك على السباحة . ومقدرة الوحش على النجاة ، اما للاخير فيمكن ان يُحتبل (١) . واما الآخران فيمكن ان تصيدهما بالقصبة او بالسهم . واما التنانين فلا أدري كيف تمتطي الرياح والنعام الى السماء . ولاؤتسه الذي رأبته اليوم يبدو لي انه من جنس التنانين » (ص ٤٧ - ٤٨ ، ٤٥ ، ٤٤ - ٦٥)

واختلف الدارسون في شأن لاؤتسه حتى انكر بعضهم ان يكون ثمت شخصية حملت هذا الاسم . الا ان الانصاف في شأن الرجل انه كان من احياء القرن السابع قبل الميلاد ، وكان ذا اتجاه صوفي ، نفذ يديه من لذات البشر وكره مخالقتهم وعد سلوكهم في الحياة نفاقاً ومداهنة . ولما رأى الصين تتقمقر في حياتها السياسية والاجتماعية (ص ٤٨ - ٤٩ ، ٦٤ - ٦٥) وينس من الاصلاح صمم على ان يهجر العمران كله ، فاتجه نحو الشمال ليقطع النهر الاصفر ويبتزل وراؤه العالم كله . ولكن حارس الحدود قال له : « اذا كنت تود ان تعبتل العالم فارجو منك ان تكتب لي كتاباً » . فكتب لاؤتسه للحارس كتاباً (٥٠٠ ق . م) في قسمين شرح فيهما معنى الكلمتين « تاو »

و « تَه » بنحو خمسة آلاف كلمة اللهم او تزيد . ثم اجتاز حدود الصين وغاب عن العالم (ص ٤٨ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ١٣٣) .

*

وجعل الاوروبيون معنى كلمة « تآو » زماناً طويلاً ، وكاد القرن التاسع عشر ينقضي قبل ان يقتنعوا ان « تآو » معناها « الطريق » او « الطريق الروحي » (ص ٧٧ وما بعدها) . وكذلك كان الشأن في كلمة « تَه » التي ايقنوا فيما بعد انها « النعمة » (ص ٧١ ، ١١٢ الخ) او « اللطف الالهي » .

وفكرة « تآو » بعيدة العهد في الثقافة الصينية يزعمون انها ترجع الى عهد هوانغ تي او الامبراطور الاصفى في الالف الثالث قبل المسيح (ص ٥٢ - ٦٠ ، ٥١ - ٦٥ ، ١٣٦) (١) .
ومما لا شك فيه انها ليست من اختراع لاؤتسه ، ولكنها كانت تطلق على مبادئه في الاخلاق والحكومة وفلسفة الحياة عرفت قديماً ، ثم نظمها لاؤتسه وشرح معانيها في كتابه الالف الذكر (ص ٥٣ الخ) .

مفاتيح « تآو » — ومع ان كلمة « تآو » ، كالكثير الكلمات الفلسفية ، يستحيل ان يُؤدَى معناها الدقيق بكلمة واحدة او بكلمات ، او بجملة واحدة او بجملة فاننا نستطيع هنا ان نصفها في ما يلي :

١ - اما معنى الكلمة فهو « الطريق » ، او هو « الطريقة » ايضاً . ويجوز ان نسميها الباب ، تلك الكلمة التي اطلقها ميرزا علي محمد (ت ١٢٦٦ هـ / ١٨٥٠ م) على نفسه وعنى بها انه « الباب الى معرفة الحقيقة الالهية » . وتجوز جاييس لغ وهواينت في جعل معناها « السائر او المسافر او السالك » (٢) .

٢ - كانت هذه الكلمة بلا شك تحمل عنصراً صوفياً اشتد فيما بعد (٣) .

(1) Enc Br V 531

(2) Cf Parker 48, 63, 71, Enc R & IX 87; Enc Br. (James Legge and J. Whyment) XIII 713 c, Enc Isl I 545

(3) Enb R E IX 87, Parker 140

٣ - اطلقت على مبادئ. كانت معروفة في الصين ، وكانت تناول الحكومة والاخلاق وفلسفة الحياة (ص ٥٣ ، ٥٩ وما بعدها) .

٤ - ان « تاو » هي الحقيقة القصوى ، وهي اقدم واسمى من السموات ، كانت قبل ان يبدأ الزمن : كل شيء بدأ منها ، وهو موجود فيها ، ثم اليها يرجع . انها سبقت الله المتجلي على العالم ، الا يمكن اذن - ان يكون الله نفسه قد تجلى للمتصوفين في ذات الـ « تاو » ؟ (١) .

٥ - انها العلة الاولى للوجود ، انها نظام الطبيعة الخالد الذي لا يتبدل ، والشائع الشامل الذي سبق كل شخص من اشخاص الوجود ، والذي بسببه يجب ان يكون كل شيء قد تطور . انها علة العلل المتجلية في الخالق والمرئية في العالم .

٦ - انها لا ينطبق عليها اسم ولا يحيط بها وصف ، ان وُصفت فبالتزيه لا بالتشبيه : انها لا تدرك بالبصر ولا بالسمع ولا بالعقل .

٧ - وبما انها المصدر الاقصى للوجود ، تشمله وتسيده وتوفيق بين مظاهره ، فيجب ان نتخذها مثالا لحياتنا الفردية (٢) .

٨ - على ان كلمة « تاو » لا تدل على انها المصدر الذي فاض منه كل شيء حسب بل هي ايضا الهدف الذي يتجه اليه كل شيء .

٩ - قد قال الاقدمون : ان الاحياء « على سفر » (٣) .

*

الى هنا لا تزال في ميدان البحث العقلي ، ولكن الكلمة « تاو » اتجهت بعد لاؤتسه وفي ايامه اتجاها اشد ميلاً الى الصوفية : فقد وضع لاؤتسه نظرية « ترك الاهتمام والعمل » اساسا لكتابه الذي مر ذكره معنا ، كي يصبح الفرد خالياً من شهواته ،

(1) Enc Br XIII 713c Enc R E IX 85

(2) Enc R E IX 87

(3) Giles, 28

فيستطيع عندها الحصول على الـ « تآو » او الاتصال بها - فاذا استسلم اليها ابدأ اصح (ذلك السالك المتقدم في مقاماته) * ناجياً من شرك المادة (الجسد) ومن حواجز المكان والزمان .

على ان الحصول على ذلك : على ذلك الهدوء والرضا - وهو الذي لا يمكن ان يناله المنصرفون بعقولهم الى الدنيا - يقتضي رياضة خاصة معروفة اشباهها في انواع التصوف عموماً : يقتضي ترك الزهو بالحكمة المكتسبة ، ويقتضي انكار النفس (وشهواتها) وهجر الشعور الذاتي ، فان الطموح والترف والثروة واللذة يجب الاتحمل مكاناً في منهاج حياة « التآوي » . ان عليه الا يتكلف سعياً ابدأ ولا الى نشر الفضيلة ، والا يرفع صوته في الشوارع ولو اراد نشر عقيدته . ولقد اوصاهم « سيدهم لاؤتسه » بترك التظاهر باعمال التقوى فقال : اتركوا قداستكم وتحرروا من حكمتكم ثم اهجروا الخير ودعوا الاستقامة .

بعد هذا كله يبلغ « التآوي » غايته اذا مر بهذه المراتب (المقامات) الثلاث التالية :

أ - تركية النفس وتطهيرها - فقد قال لاؤتسه نفسه : ان الذي تحرر ابدأ من شهواته الدنيوية هو الذي يستطيع ان يفهم « التآو » في ذاتها الروحية . يجب ان يكون الفرد على صورة البشر ولكن مجرداً من شهواتهم .

ب - الاشراف - وينال التآوي هذه المرتبة حيناً يستغني عن التكلف في اتيان الفضائل ، اذ يصبح اتيان الفضائل سجية فيه لا يشعر بها .

ج - الاتصال والاتحاد - والمرتبة الاخيرة في هذه الرياضة هي الاتصال بالتآو ، ويقول الصينيون فيها : انها تحرر الفرد من القوانين الطبيعية وتجعله يشعر انه قد اتحد بالموجودات ، فاذا بها لا تضره ولا ترعجه . انها اقصى امنيته ، فاذا اتصل بها واتحد بها

« بالتأو » أصبحت له صفاتها وإدراكها . يفهم الوجود كما تفهمه هي - واصبح متحرراً من قوانين المادة ومن حواجز المكان والزمان . وقد قال لاؤتسه نفسه في هذه المرتبة . ان الانسان ليستطيع ان يعرف كل ما في العالم من غير ان يخرج من باب داره .

*

وإذا نحن الحنا في تطلب الاحوال الصوفية عند الصينيين رأينا منها (١) :

- ١ - اطمئنان النفس - مهما كنت في الحياة كمن مطمئناً ، ثم سر في طريقك هادئاً غير مبال بما يترضك ، ولا تهتم لان يعرف الناس من أنت .
- ٢ - ترك الدنيا - القناعة غنى : لا تقنن ، فكلما زاد اقتناؤك للاشياء زادت همومك .
- ٣ - هجر الشهوات - لا تتبع شهواتك فتستعبدك .
- ٤ - اترك الاهتمام - لا تهتم بامر من امور دنياك فان هنالك عناية توفر لك ما تحتاج اليه . واترك نفسك تسير على ما تقتضيه الطبيعة (العاقلة) .
- ٥ - معاملة الخلق - تواضع ، وعامل الناس بما يرجع عليهم هم بالفائدة ، ولا تحاول ان تحادم الناس او ان تدينهم .
- ٦ - لا تخش الموت فانه لا بد من مجيئه ، ثم انه لا هول له فلا داعي للخوف منه .
- ٧ - اكل الناس من يهتم لما في نفسه اكثر من اهتمامه لما حوله .
- ٨ - الرجاء والخوف - وهؤلاء الذين في هذا العالم يشعرون « بالاملة الاولى » ثم يحبونها ويمجدونها ، ثم يخافونها ، ثم يطهئون اليها .
- ٩ - اللغة الغامضة والكلام المملغز .
- ١٠ - انهم لا يذكرون في كلامهم اسماً معروفاً ولا مكاناً مخصوصاً .

الفصل الثالث

حقائق التصوف الإسلامي



اقصد بكلمة « حقائق » هنا ، تلك العناصر البينة التي تأسست عليه الطريقة الصوفية في الاسلام . ولا شك في ان غير الصوفي لا يستطيع ان يعرف حقائق الصوفية ابدأ . لنقرأ جملة الغزالي : « فابتدأت بتحصيل علمهم (علم الصوفية) من كتبهم مثل قوت القلوب لابي طالب المكي رحمه الله وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وابي يزيد البسطامي وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلمت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن ان يُحصل من طريقتهم بالتعلم والسماع . وظهر لي ان اخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل

الصفات (١) . ثم تضاف الى ذلك ان الصوفي الحق لا ينطق بما شاهده ، وان لكل

صوفي طريقة خاصة في الكشف والمشاهدة . فاذا علمنا هذا كله ايقنا انه يستحيل علينا ان نعرف الصوفية من الداخل — الا اذا تصوفنا — فلنقتنع اذن بدراسة عناصرها الظاهرة .

القلب — « القلب » هو المركز الذي يدور حوله للتصوف . يقوم المتصوفةُ
الاعمالَ قسمين : قسمًا يتناول الاعمال الظاهرة التي تُعمل بالجوارح والحاسات الظاهرة
كاصلاة والصوم والبيع والجهاد والطلاق والقصاص ، وهذه لا شأن للصوفية بها . ثم الاعمال

الباطنة مثل الايمان والمعرفة والتوكل والمحبة والرضا والتقوى والخوف والرجاء والصبر والشوق وغير ذلك ، فهذه هي « اعمال القلوب » وهي التي يهتم لها الصوفي . انها نعم انعم الله تعالى بها على القلب (١) .

ومعرفة الصوفي من طريق القلب لا من طريق الحواس . ومتى انكشف للصوفي شيء - ولو كان يسيراً - بطريق الالهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفاً بصحة الطريق . ولعل اجمل تمثيل على ذلك وادقه ما ذكره الغزالي ، فقد شبه الانسان بحوض ، وشبه المعرفة عن طريق الحواس بالماء المتسرب الى ذلك الحوض من جوانبه ، وعلى هذا يعتلى . الحوض ولكن بماه متسرب من هنا وهناك نظيفاً او غير نظيف . واما المعرفة عن طريق القلب فشبهها بالنبع في قعر ذلك الحوض تكفل له ماء صافياً ثجاجاً . « فالعالم » (الدينوي) كالحوض تتجمع فيه مياه الاطوار والمرافق المجاورة . و « العارف » (الصوفي) كالحوض الذي ينبع اذنه من قعره (٢) .

وماذا يعرف الصوفي ؟

يسمى الصوفي الى ان يعرف الله . اما كيف يعرفه وما يعرف فامور يجب الا نسأل عنها ، لاننا لو سألنا عنها لما وجدنا من يجيبنا . ولكننا على كل نستطيع ان نصف المعرفة كما وصفوها هم . قالوا : « المعرفة معرفتان : معرفة حق ومعرفة حقيقة » . اما معرفة الحق فهي ان تعرف الله بما تدل عليه اسماؤه التي سمى نفسه بها ، واما معرفة الحقيقة - يعني معرفة حقيقة الله عز وجل - فلا سبيل اليها ، لان « معرفة الله » هي الربوبية ، ولذلك قالوا : « ما عرفه غيره (يعني ما عرف الله غير الله نفسه) ولا احبه سواه » ، والافعال البشر عاجزة عن ادراك حقيقة الله والاحاطة بها (٣) . ولقد اصاب

(١) الدع ٢٣ - ٢٤

(٢) الاحياء ٣ : ١٧ ، ٢٠

(٣) الدع ٢٥ - ٣٦ الخ .

الفيلسوف ابن رشد حينما عرض لهذه النقطة واثبت عجز البشر من معرفة الله حق المعرفة ، لان من عرفه حق معرفته فقد اصبح اياه .

على انهم قد وضعوا لهذه المعرفة علامات هي اشد استغلاقاً من تعاريفهم فقالوا :
من علامة المعرفة ان يرى نفسه في قبضة العزة (الالهية) ومن علامة المعرفة
الحجة لان من عرفه احبه . . . والانسان يعرف الله بالله فقط (١) .

والمستخلص من رموز الصوفية واساراتهم ان معنى المعرفة « هي ان تتحقق في قلبك حقيقة الوجود فتعرف العالم كما هو ، - اي تعرفه كما يعرفه الله تعالى - فاذا عرفته كما يعرفه الله زال الحجاب بين الخالق والمخلوق ، وتمت الوحدة بين العارف والمعروف واصبح كل ما في هذا العالم - في لحظة ما او برهة ما - شيئاً واحداً : هو هو ! هذا الطور لا يجوز ان يوصف ، فاذا بلغه احدهم وجب ان ينشد :

وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر (٢) .

ولعل هذه الحال هي التي دفعت الحلّاج الى القول . « انا الحق ! (٣) » و « ليس في الجبة الا الله ! » ودفعت الجنيد الى ان يقول : « سبحاني ! » . ولكن السهروردي يتأول ذلك ويقول : انا قالوه حكاية عن الله تعالى ، اي انهما قالوا : (يقول الله :)
« انا الحق . . . سبحاني » (٤) .

اما ثمرة هذه المعرفة فهي المكاشفة بلغة الصوفيين ، يعنون بذلك ان يدنو الصوفي بقلبه من الله فيستطيع القلب ان يدرك كل شيء وراء الغيب ، لا بنفسه بل لان الله عز وجل يُشرق على قلوب اوليائه بهذه المعرفة الالهية . ولقد زادوا القول فقالوا :
بل القلب يصبح لا شيء فيه الا الله :

مكانك من قلبي هو القاب كله فليس اشيء فيه غيرك موضع (٥)

(١) اللمع ٣٦ وما بعدها .

(٢) المنقذ ص ٧٠ ، حى ابن يقظان (دمشق ١٠٣٥/١٠٣٥) ص ٥ .

(٣) الحق هو الله عز وجل ، اللمع ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

(٤) عوارف المعارف ١ : ٢٤٣ .

(٥) اللمع ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

« فالعارف » اذن من ادرك حقيقة الوجود على ما هي عليه وادركها بالله . وليست حقيقة الوجود شيئاً غير الله .

*

والآن ؛ هل يستطيع كل انسان ان يصل الى هذه المرتبة ؟
نعم ، انه يستطيع ان يصل اليها اذا استطاع ان يسلك طريقها .
اجمع المتصوفون من كل جنس ودين على ان يسوا الحياة الروحية « سفراً »
والصوفيّ الذين يأخذ في السعي للوصول الى الله « سالكاً » . هذا السالك ينتقل في
اثناء طريقه في مقامات حتى يصل الى غايته التي هي الفناء في الحق (١) .

السفر — وكما ان للسفر الجسماني فوائد كثيرة فان لهذا « السفر الروحي »
فوائده ايضاً . فان الذي « يسافر » ليستقري هذه الشهادات من الاسطر المكتوبة
بالخطوط الالهية من آحاد الذرات ، لا يحتاج الى التردد في الغلوات ، وله غنية في
ما كوت السموات . والناس لا يجب ان يفتحوا عيونهم حتى يبصروا بل يجب ان
يغمضوها ليبصروا جيداً . على ان هذا السفر الروحي يستحسن ان يسبقه سفر جسماني ،
ولكن ما دام المسافر مفتقراً الى ان يبصر عالم الملك والشهادة بالبصر الظاهر فهو بعدُ
في المنزل الاول من منازل السائرين الى الله والمسافرين الى حضرته ، وكأنه معتكفٌ
بعدُ على باب الوطن لم يفيض به المسير الى متسع الفضاء . (٢) .

المقامات (٣)

فاذا ابتدأ الصوفي « سفره » وجب ان يتدبّر بالمقام الاول الذي هو في الحقيقة
استعداد لاجتياز المقامات التي تؤلف « طريقه » ، وهذا المقام مقام التوبة ، ومعنى التوبة
للمريد (المبتدى) ان يذكر ذنبه دائماً ، اما المحقق المتقدم في رياضة النفس ونعم الله

(1) Mystics 28.

(٢) الاحياء ٢ : ١٩٣

Mystics 28 ff.

(٣) اللع ٤٣ - ٥٤ ، الاحياء ٤ : ١ وما بعدها .

فالتوبة له معناها نسيان ذنبه . وبعد ان « يسلك المتصوف الطريق » - وقد استعد لها بالتوبة - يمر بالمقام الاول او المحطة الاولى : « ١ » مقام الورع وهو ان يمتنع عن كل حرام ويتعفف عن كل شبهة ، واذا تشابه الامر عليه ولم يستطع احد ان ينقذه من حيرته فليستفت قلبه ، بل ليتبع فتوي قلبه ولو افتاه الناس بخلاف ذلك .

ومقام الورع يقتضي مقاماً ثانياً هو « ٢ » مقام الزهد . وهو عند المتصوفة الاعراض عن جميع ما في الدنيا ، وان يخلي احدهم قلبه مما خلت منه يداه ، وان تفقد الدنيا في عينه كل قيمة . ويشترط الا يكون زهده خوفاً من النار او رجاء للجنة بل ميلاً عن الدنيا حتى يستطيع ان ينصرف بكليته الى الله . ومقام الزهد يقتضي « ٣ » مقام الفقر وهو الا يقبل ان يملك شيئاً ، بل يكتفي من الدنيا بالضروري الذي يحفظ عليه قوته ليجزي في طاعة الله . وان فقد هذا الضروري سكت ولم يبال . وهذا المقام يقتضي « ٤ » مقام الصبر ، وذلك ان يصبر الانسان على كل ما يناله فلا يألم (يعني يظهر الشكوى من الألم) ولا يتمنى زوال ضره ، بل ليهن ذلك ابتلاء من الله واختباراً فانه من نعم الله . وهذا الصبر يقتضي مقاماً بعده ، هو « ٥ » مقام التوكل فيترك الاهتمام بامور الدنيا وتكاليف الحياة ولا يدخر للمستقبل ولا يتمنى حالاً ، فان الله الذي خلقه هو الذي يدبره . ويأتي بعد ذلك المقام الاخير « ٦ » مقام الرضا ، وهو ان يقبل كل ما يأتي من الله باطمئنان .

بمد هذا يكون السفر قد بلغ اقصاه ويكون الصوفي قد اصبح نقي القلب مستعداً لتلقي المعارف من الله عز وجل ، اذا كان قد رافق هذه المقامات « احوال » نزلت بالقلب وساعدته على ان يتطهر وينقي .

الاحوال

هذه الاحوال تنزل من رَدُنْ الله الى القلب فلا يستطيع الانسان لها دفعاً ولا يقدر ان يحتفظ بها فوق ما اراده الله ، وهذه الاحوال هي : حال مراقبة النفس ومحاسبتها - التقرب - المحبة - الخوف - اللرجاء - الشوق - الانس - الاطمئنان - المشاهدة - اليقين .

والاحوال هذه « جو نفسياني » يحيط بالمتصوف في اثناء تقدمه في المقامات . ان حال القرب - مثلاً - يقتضي حالين ، فمنهم (من المتصوفة) من يغلب على قلبه الخوف من نظره الى قرب الله منه ، ومنهم من يغلب على قلبه المحبة . وذلك على حسب ما قسم الله للقلوب من التصديق وحقيقة اليقين والحشية ، وذلك من كشف الغيوب . فان شاهد قلبه في قربه من سيده عظمت هيبته وقدرته فيؤديه ذلك الى الخوف والحياء والوجل ، وان شاهد قلبه في قرب لطف سيده وقديم احسانه له ومحبتة اذاه ذلك الى المحبة والشوق (١) . وقس على مثل هذا سائر الاحوال .

المقامات والاحوال

وربما خلط بعضهم بين المقامات والاحوال ، من اجل ذلك نبه السهروردي على الفرق بينهما (عوارف المعارف ، ١ : ٢٠٣) فالحال ترد ثم تتحول (تذهب) بينما المقام ثابت . فاذا ارتقى الصوفي الى مقام ثبت فيه . ولكن قد يكون الشيء حالاً ثم يصبح مقاماً . فمحاسبة النفس مثلاً تكون في اول امرها « حالاً » . ان الانسان يذنب (او يهمل) ثم يجاسب نفسه على ما فرط من امره ، ولكنه بعدئذ يغفل من جديد فيذنب او يهمل فيعود الى محاسبة نفسه ، وهكذا دواليك . فما دام في هذه الدرجة فالمحاسبة (حينما ترد عليه) تكون حالاً له . ولكن اذا تآدبت نفس الانسان واصبح يقظاً لا يغفل عن نفسه (فيذنب او يهمل) اصبحت المحاسبة له مقاماً .

نور اليقين - بعد هذه « الرياضة » القاسية التي مارسها الصوفي في اثناء

« سفره » اصبح قلبه مستعداً لقبول نور اليقين ، واصبح ينظر بنور الله ، واصبح له فراسة المؤمن يعرف المعلومات التي لا يعرفها من هم دونه من البشر .

(١) اللمع ٦٤ - ٧٤ ، الاحياء ٤ : ٣٥٥ - ٣٨٤ ، الخ .

اجل ، ان الغيب لا يعلمه الا الله ، وان الوحي قد رُفِعَ بعد وفاة الرسول ولكن المتصوف يعتقد ان له جزءاً صغيراً من هذا الوحي الذي رفعه الله . ولهذه البقية من الوحي تعليان عندهم ، اولها فلسفي لا يريدونه كثيراً وهو قول بعضهم بان فيهم شيئاً من الروح التي نفخها الله في آدم . ولكن بعضهم الآخر لا يجب هذا التعليل لانه اعتراف بقدم النفس ، ولذلك اعتقدوا ان هذه البقية من الوحي نور يقذفه الله في قلوب من يشاء من عباده فينظرون حينئذ بنوره (بنور الله) ويعرفون بذلك شيئاً من فيض علمه ، وهم يستشهدون على ذلك بالحديث : اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله . اي « باسراق » نور الله على القلب ، او بنور الله المقذوف في القلب .

الوجه — وهنا يدخل المتصوف في « حال من الشعور الخفي » هو بدء النشوة

في نفس الصوفي للاقتراب من الله فتصرف حواسه كلها عما حولهم الى التأمل في الله الواحد ، ويدخل على القلب من اجل ذلك غبطة واسعة .

الفناء — ويأتي بعد ذلك « الفناء » ، ويبطل شعور المتصوف بكل ما حوله

وتتعطل حواسه الظاهرة ، فلا يدرك في خارج نفسه شيئاً ، حتى لو اصاب احدهم بسهم ثم نزع من جسمه لما شعر قط . بعد هذا « يفنى الفناء نفسه » ويبطل شعور المتصوف بانه لا يدرك شيئاً مما حوله ، وهذه مرتبة اعلى يدعوها المتصوفة : « فناء الفناء » .

البقاء — اذا فقد المتصوف كل حس ، وفقد كل حس بققدان ذلك الحس ،

فقد فُقد المخلوق ووُجد الخالق : لقد فني الانسان وبقي الله ، لقد بطلت مفردات الموجودات وتحقت ذات الوجود : لقد ارتفع الفرق بين العاقل والمعقول والموجد والموجود ، والغارف والمعروف والرأي والمرئي ، ولم يبق في الوجود شيء الا الله . لقد اصبح الوجود كله وحدة لا يمكن ان توصف الا بانها موجودة » .

الموازنة بين التصوف الاسلامي والانواع الاخرى من التصوف

وقد تبين لنا مما تقدم صحة الاحكام التالية (١) :-

١ - لا يجوز ان يكون في التصوف الاسلامي شيء اسمه التصوف العبري او اليهودي .

٢ - ان بعض الجبهة من مدعي التصوف قد قلدوا بعض الرهبان النصارى ، او قالوا بمثل بعض مقالاتهم ، ولكن شيوخ الصوفية انكروا ذلك ورفضوه فلم يتأثر « التصوف الاسلامي » بشيء من النصرانية .

على ان هنالك اموراً في التصوف الاسلامي وفي النصرانية تتشابه فيظن بعض الذين لم تتسع آفاق تفكيرهم ان المتصوفة اخذوا عن الرهبان ، وهذا خطأ في المنطق وخطأ في الواقع . فالتصوف النصراني مبني على التصوف في الافلاطونية الجديدة واكثر آراء الافلاطونية الجديدة في التصوف ترجع بجلاء وبكل تأكيد الى الآراء الصينية (٢) . واثر البوذية في النصرانية واضح بين . اضافة الى هذه كله ان التصوف النصراني يفقد تلك الطلاوة والجدة والابتكار التي تحمل الناس على تقليده ، مع تعقيد في التعابير زادوا بها على (تعقيد تعابير الفيلسوف) كنت (٣) .

ثم اننا اذا رجعنا البصر كراً ثانية رأينا الميزات الاربع للتصوف المسيحي وهي : المعرفة الصوفية الهدوء والاعتدال - الايجاء والرياضة الروحية - احتقار الامور المادية وهجرها - موجودة كلها في مذهب لاؤتسه (٤) . فلماذا يزيد ان ننسب ما في التصوف الاسلامي الى المسيحية ولا نرجع به الى منبعه الصافي ؟

(١) ارجع الى تفصيل هذه الاحكام في اماكنها

(2) Keith 599, Enc. R. E. 89.

(3) cf. Keith 598-600.

(4) Enc. R. E. IV 89.

٣ - ليس التصوف غربياً بل هو غريب عن العقلية اليونانية خاصة ، وفلوطن نفسه يرجع في كثير من آرائه الصوفية الى الصينيين . ولم يكن لليونان في التصوف الاسلامي اثر يُشار اليه اشارة خاصة .

*

٤ - وزى ان التصوف بالمعنى المقصود مفقود في البوذية خاصة ، وان الزرفانا ليست شيئاً اكثر من « تعليل النفس بان البوذي سيموت فيهدأ في التراب ويفقد كل حس الى الابد - سيدخل في الزرفانا وهي العدم - » بينا المتصوف المسلم يرجو البقاء (في اثناء الحياة) في الله .

*

اما البرهمية فتشبهه التصوف الاسلامي في الاتصال ، الا انها تطلبه في براهما ، والمساؤون يسهون اليه في الله . والبرهمية في تصوفها تؤمن بالتناسخ الذي لا يقره الاسلام .

*

٦ - اما الصلة بين التصوف الاسلامي وبين فلسفة الحياة الصينية فوثيقة جداً حتى ان الدارس ليعجب من ذلك ، واليك ابرز ما تتفق فيه « الطريقتان » .

أ - سرك العرب الصينيين في تسمية هذا المذهب « طريقاً او طريقة » .

ب - نظروا جميعهم الى الحياة على انها « سفر » .

ج - رأى متصوفة الاسلام ان الله علة الوجود واليه يتوق الوجود ، وانه يتجلى المتصوف في ما خلق ، وهذا ما رأى الصيني في « تآو » .

د - اتفقوا جميعهم على ان العلة الاولى لا تدرك بالحواس ولا توصف بالتشبيه .

هـ - اصر الجميع على ان يكون « للسالك » منهاج خاص والا يقلد احداً في حياته

الصوفية .

و - كلهم وضع لبلوغ الاتحاد بالعلة الاولى رياضة خاصة ذات مراتب (مقامات) واحوال . فتركية النفس وتطهيرها عند الصينيين يشبه مقام التوبة والورع عن المسلمين ، والاشراق يشبه الكشف او المشاهدة ، والاتصال والاتحاد يشبه البقاء .

ز - كلهم وضع احوالاً متشابهة من الرضى والرجاء والخوف والمحبة .

ح - كلهم جعل ترك الدنيا والزهد والتوكل وهجر الشهوات في ظلها الدقيقة اموراً اسباسبية في منهاج حياته .

ط - كلهم اطمأن الى العناية الالهية (اللطف الالهي) ووقف امام الموت لا يبالي به ، بل استوت عنده الحياة والموت .

ي - كلهم تطلب السعادة في داخل نفسه لا في خارجها .

ك - اللغة عندهم جميعاً غامضة ولهم جميعهم غرام بالاضراب عن ذكر الاسماء الصريحة .

الفصل الرابع

تطور التصوف

من الزاهدين الى المجذوبين

يتناول هذا الفصل المرحلة الرئيسية من تاريخ التصوف في الاسلام : من الزهد الاول الى دور المجاذيب ، منذ عصر الصحابة الى اواسط القرن العاشر للهجرة (واواسط القرن السادس عشر للميلاد) . ومع كثرة الكتب التي تترجم للزاهدين والمتصوفين ، فان الكتاب الذين يمتد بين هاتين النهايتين اللتين اخترناهما هو كتاب «لواقح الانوار في طبقات الاخيار» المشهور بكتاب «الطبقات الكبرى» لعبد الروهاب الشعراي . بدأ الشعراي كتابه بالخليفة الاول ابي بكر الصديق (ت ١٢ هـ = ٦٣٤ م) ثم وقف به في منتصف رجب سنة ٩٥٢ للهجرة (تشرين الاول ١٥٤٥ م) .

وتتفصل هذه الحقبة من الدهر خمسة ادوار غير متساوية :

١ - الدور الاول - دور التسامي عن الحياة المادية - وهو يتناول

القرنين الاولين للهجرة (القرن السابع والثامن للميلاد) ، على وجه التقريب .

يعد الشعراي (١ : ١٢ وما بعدها) في هذا الدور كبار الصحابة كابي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير و ابا عبيدة عامر بن الجراح القائد المشهور ، وعبد الله بن عباس عم الرسول ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، والحسن والحسين ابني علي بن ابي طالب وسواهم . ثم يعد من التابعين أويس القرني وزين العابدين علي بن الحسين ، والخليفة

الاموي عمر بن عبد العزيز وسعيد بن جبير ومحمد بن سيرين والحسن البصري وغيرهم .
ويدخل في هذا الدور عند الشعرائي اعلام الإسلام كعبد الرحمن الاوزاعي ومالك بن
انس وابو حنيفة والشافعي واندادهم .

على ان هؤلاء لم يكونوا صوفيين ، بل لم يكونوا زاهدين بالمعنى المتواضع عليه .
ولكنهم لما ملكوا الدنيا من حاققتها في العلم والسيادة وعظم شأنهم في بناء الامة
الاسلامية هانت عندهم الحياة المادية . فعثمان بن عفان كان من كبار الاغنياء ، ولم
تطل خلافة احد من الخلفاء الراشدين كما طالَّت خلافته . ولكنه انصرف عن الدنيا
لاذنه شغل عنها بما هو اعظم منها من القيام على الناس بامر دينهم ودينيهم . ولعل عمر
ابن عبدالعزيز يمثل ما نذهب اليه احسن تمثيل : كان عمر بن عبد العزيز ، قبل ان يلي
الخلافة ، من احسن الناس لبساً واطيبهم ريحاً وأخيلهم في مشيته ، وكان يشتري
الثوب - وهو وال - على المدينة - بربعمائة درهم ويقول : ما اخشاه وأغلظه ! فلما ولي
الخلافة اصبح ازهد الناس في المطعم والملبس (١) . فزهد عمر بن عبد العزيز اذن لم
يكن شيئاً وقر في نفسه منذ الصبي ، ولكن كان تساهياً عن اغراض الدنيا المادية
واعراضها البخسة والتفاتاً - بعد ان ولي الخلافة - الى ما هو أليق بالنفوس الكبار .
ومثل هذا ايضاً كان شأن العلماء في هذا الدور امثال عبدالله بن عمر وعبدالله بن
عباس وسفيان بن سعيد الثوري والحسن البصري ومالك بن انس وابي حنيفة .

ولكن يضاف الى هؤلاء نفر عاصروهم الا انهم لم يبلغوا في العلم مبلغهم ، ولكن
كان لهم حظ من الذكاء الفطري ونصيب من الصلاح والورع . والكلام المروي في
الزهد يروي عن هؤلاء لا عن اولئك .

فن اقدم زهاد هذا الدور مُعاذة العدوية البصرية ، ادركت هائشة زوج رسول الله
وروت عنها ، وكانت قليلة النوم كثيرة العبادة تخاف او يدركها الموت وهي غافلة
عن ذكر الله (٢) .

(١) راجع ابن عبد الحكم ٢١ - ٢٢

(٢) ابن سعد ٨ : ٣٥٥ ، الشعرائي ١ : ٧٢

يدخل في رجال هذا الدور سعيد بن جبير ، وكان عالماً بالحديث والتفسير واحكام الدين . اما الذي اضافه الى الزهاد فكان قلة مبالاته بالموت . لما خرج عبد الرحمن بن الأشعث على عبد الملك بن مروان انضم اليه سعيد بن جبير . فلما هزم الحجاج ابن الأشعث ظفر بسعيد واراد ان يقتله ، فلم يبال سعيد بالموت ولم يحفل بتهديد الحجاج . فقتله الحجاج في شعبان سنة ٩٥ (نيسان - ايار ٧١٤) وله من العمر سبع وخمسون سنة (١) .

واشتهر بالورع والصلاح في هذا الدور الحسن البصري المتوفى بالبصرة في اول رجب سنة ١١٠ (١٠ تشرين الاول ٧٢٨) ، وكان من ابرز اهل عصره في حسن الخلق واصابة الرأي . عاصر الحسن نهضة الاعتزال وخاض فيها ، ومع هذا لم يتأخر مؤرخو الصوفية عن ان يجروا على لسانه اقوالاً صوفية وان يعدوه من رجال الصوفية المقدمين (٢) .

وكان عامر بن شراحيل الشعبي ومحمد بن سيرين (٣) من اقران الحسن في الورع ، ولكن لم يكونا من نجاره في الرأي والاثر البالغ .

اما ابراهيم بن ادهم فكان زاهداً مشهوراً ولكن لم يترك السعي في الدنيا بل اراد ان يأكل « من تعبته » مالاً حلالاً فاشتغل بالزراعة والحصد والطحن وازدرى الشحادة ، ومات وهو يغزو في بلاد الروم (١٦١ هـ = ٧٧٧ م) . وكان ابراهيم يفضل العمل على العلم (العبادة على المعرفة باصول الدين) (٤) .

وشغل ابو سليمان داوود بن نصر الطائي (ت نحو ١٦٥ هـ = ٧٨٢ م) نفسه

(١) وفيات ١ : ٢٨٩ - ٢٩٠ ، الشعرائي ١ : ٤٦ - ٤٧ .

(٢) الفهرست ٢٦٠ ، GAL, Suppl, I 103, Cf. Enc. Isl. II 273 ، قوت ١ : ١٤٩ .

(٣) وفيات ١ : ٣٤٥ ، ٦٤٦ ، الشعرائي ١ : ٣٩ ، ٤٧ .

(٤) التشيرى ٩ - ١٠ ، فوات ١ : ٣ ، راجع ٢٤٠ ، الشعرائي ١ : ٧٦ - ٧٧ .

بالعلم ودرس الفقه . ولكنه اختار فيما بعد العزلة والانفراد والخلوة ولزوم العبادة حتى اصبح كثير الزهد شديد الانصراف عن الدنيا (١) .

ومن اعظم الزهاد في هذا الدور ام الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصرية ، وكانت مشهورة بالصلاح والزهد . وقد توفيت رابعة في القدس او في البصرة نحو سنة ١٨٥ هـ (٨٠١ م) (٢) حيث دفنت . ولرابعة (٣) اهمية كبرى في تاريخ التصوف (ص ٤٧) فهي اول من دعا الى حب الله لذاته (ص ٤٧ وما بعدها) ، لا حباً بالجنة او خوفاً من النار (راجع ص ٩٨ - ٩٩ ، ١٠٩) . وهي التي قالت ان حبا لله لم يدع في قلبها مكاناً لكره ابليس ، ذلك لان الله غيور لا يحب ان يشركه احد في حب عبده له (ص ٩٩ ، ١٠٨) . وهكذا برز عنصر الحب الالهي عندها بروزاً عظيماً على الرغم من تقدم زمانها (ص ٩٧) .

واشتهر ابو علي الفضيل بن عياض الزاهد (ت في المحرم بمكة ١٨٧ = كانون الثاني ٨٠٣) بشدة الانصراف عن الدنيا . دخل الفضيل على هرون الرشيد فوعظه (٤) . ومن اقواله : « نعمت الهدية الكلمة من الحكمة يحفظها الرجل ثم يلقيها الى اخيه (٥) . ومن الذين كانوا كثيري الدخول على هرون الرشيد بهلول المجنون الكوفي (ت ١٩٠ هـ = ٨٠٦ م) . وكان في اول امره يروي الحديث ثم وسوس ، ولكنه اشتهر بانه من عقلاء المجانين . وله كلام مابح وشعر ونوادير . وكان الصبيان يرمونه بالحجارة ويعبثون به في الطريق (٦) .

١١ « وفیات ١ : ٢٤٩ . القشيري : داود بن نصير الطائي ١٦ .

٢٢ « وفیات ١ : ٢٥٦ . الشعرائي ١ : ٧٢ .

cf Smith 185, Rabia 45.

الارقام التي في المتن هنا تدل على صفحات هذا الكتاب Rabia (3)

(١) وفیات ١ : ٥٩٣

٥٥ « الجاحظ ١ : ٢١٤

٦٦ « راجع عن بهلول فوات ١ : ١٠٤ - ١٠٥ ، الشعرائي ١ : ٧٥ .

واخذ ابو علي شقيق بن ابراهيم البلخي (ت ١٩٤ هـ ونحو ٨١٠ م) عن ابراهيم ابن ادهم تفضيل العمل على العلم فقال : الزاهد هو الذي يقيم زهده بفعله ، والمتزهد هو الذي يقيم زهده بلسانه ، ولكنه خالف ابن ادهم في انه تكلم ايضاً في التوكل . وكان شقيق البلخي اول من تكلم في علم الاحوال بخراسان حتى نعت بانه احد شيوخ الصوفية (١) .

وقبل ان ينتهي هذا الدور نشأ نفر من المتشددين في الزهد من الذين قصدوا ان ينصرفوا عن الدنيا وان يوغلوا في التقشف كعروف الكرخي (ت ببغداد ٢٠٠ هـ = ٨١٦ م) وكان معروف الكرخي يقول : « لو كان من حب الدنيا ذرة واحدة في قلوب العارفين ما صحت لهم سجدة واحدة (١) » .

*

اننا اذا استعرضنا خصائص هذا الدور وجدناها « زهداً خالصاً » نبت في البيئة الاسلامية ولم يكن بحاجة الى التأثير بعنصر اجنبي ما ، على الرغم من ان نفرأ من رجاله لم يكونوا عرباً .

٢ _ الدور الثاني _ دور التشبه بالسابقين والقصد الى الزهد والتقشف .

ويتمد هذا الدور نحو قرن ونصف قرن من الدهر ، من مطلع القرن الثالث الى اواسط القرن الرابع للهجرة (نحو ٨١٥ = ٩٥٠ م) .

يأتي على رأس هذا الدور ابو سليمان عطية بن عبد الرحمن الداراني (ت ٢٩٥ هـ = ٨٣٠ م) . كان الداراني من قرية داران او داريا قرب دمشق . وكان للداراني

١٥ « القشيري ١٦ - ١٧ ، فوات ١ : ٢٤٠ ، الشعرائي ١ : ٨٤

« ٢ » الشعرائي ١ : ٨٠ ، القشيري ١٢ .

فوق تشدده في التقشف كلام في « الحب الالهي » ، من ذلك قوله لما سئل عن كثرة بكائه : « ولم لا ابكي ؟ واذا جن الليل ونامت العيون وخلا كل حبيب بجيبه وافترش اهل المحبة اقدامهم (اي قضاوا الليل قائمين يصلون ويدعون) وجرت دموعهم على حدودهم وتقطرت في محاريبهم اشرف الجليل سبحانه وتعالى فنادى : يا جبريل ، بعيني من تلذذ بكلامي واستراح الى ذكري . واني لمطلع عليهم في خلواتهم اسمع انينهم وارى بكاءهم . فلم لا تنادي فيهم ، يا جبريل ، ما هذا البكاء ؟ هل رأيتم حبيباً يعذب احبائه ؟ ام كيف يجمل بي ان آخذ قوماً (بعذاب) اذا جنهم الليل تلقوا لي ؟ في حلفت ، لانهم اذا وردوا علي القيامة لا كشفن لهم عن وجهي الكريم حتى ينظروا الي وانظر اليهم (١) . ولعل هذا ما دفع نيكلسون الى ان يقول ان التعبير الدقيق عن الحب الالهي عند الصوفية قد اتخذ شكله الخاص مع ابي سليمان الداراني وذي النون المصري من بعده (٢) . الا ان هذا يتعارض مع ما تراه مرغريت سميث في شأن رابعة العدوية (٣) .

على ان هذا الدور يبدأ عملياً بآبي نصر بشر بن الحارث الحافي (ت ببغداد ١٠ محرم ٢٢٧ = ٣٠ تشرين الاول ٨٤٠) . قيل سمي « الحافي » لان احدي نعليه انقطعت فحملها وجاء الى اسكاف يطلب منه شسعاً (سيراً رفيعاً من جلد) يربطها به . فقال له الاسكاف : (ما اكثر كلفتكم على الناس ا) فالتق بشر تلك النعل من يده وخلص الاخرى من رجله وحلف ألا يلبس بعدها نعلأ ابداً ، وكان لبشر ثلاث اخوات زاهدات مثله . وهكذا كان الورع اعظم ما امتاز به بشر الحافي (٤) .

« ١ » القشيري ١٩ ، ٢٠ ، الشعراي ١ : ٨٠ .

(2) Quoted by Arberry 43

« ٣ » انظر الكلام على رابعة .

« ٤ » القشيري ١٤ . وفيات ١ : ١٢٦ . الشعراي ١ : ٨٠ .

ومن رجال هذا الدور ابو عبدالله الحارث بن أسيد المحاسبي (ت ببغداد ٢٤٣ هـ) ، وكان يتكلم في علوم الصوفية ويحتج (يقيم عليها الادلة) بالكتاب والسنة . ومع ان المحاسبي قد تكلم في « التوكل » كثيراً ، فإنه قال ايضاً : « خيار هذه الامة هم الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم ولا دنياهم من آخرتهم » .

وكان الحارث المحاسبي مؤلفاً له كتاب التوهم وكتب في الزهد ، وألف ايضاً كتاباً في المعرفة واكتنه عاد فاحرقه . وكان يقول : « من صحح باطنه بالمراقبة والاخلاص زين ظاهره بالجهادة واتباع السنة (١) » .

ومن الذين يُشار اليهم في هذا الدور ذو النون المصري ، ابو الفيض ثوبان بن ابراهيم (ت في الجزيرة بمصر ٢٤٥ هـ = ٨٥٠ م) . كان ذو النون من الثوبة ، جنوب مصر ، وكان شديد الحث على الفقر والتواضع فهاجم اهل عصره لافراطهم في الاقبال على الدنيا ونقم على علماء جيله لانهم يراون الناس ويطلبون الجاه والمال من طريق العلم . وكان يقول : من علامة المحب لله عز وجل ميابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في اخلاقه وافعاله واوامره وسنته « (٢) » .

ويبدو ان التصوف كان قد اخذ منذ هذا الدور يثير شكوكاً سياسية في نفس اصحاب الدولة . فقد وشي بذي النون فاستدعاه الخليفة المتوكل الى بغداد وحبس على الزندقة . ثم رده بعد مدة مكرماً الى مصر (٣) .

ولعل ابا يزيد طيفور بن هيب البسطامي (ت بين ٢٦١ و ٢٦٤ هـ) (٤) .

(١) الشعراي ١ : ٨٣ . القشيري ١٥ . الفهرست ٢٦١ .

(٢) القشيري ١٠ - ١١ . الشعراي ١ : ٧٧ - ٧٩ .

(٣) الشعراي ٧٩ . Enc. Isl I 963-4 .

(٤) ٨٧٥ او ٨٧٧ - ٨٧٨ م .

اول من تكلم في الفناء (الزفانا) . ومن اقواله في ذلك : عرفت الله بالله ، وعرفت ما دون الله بنور الله . وللخلق احوال ولا حال للعارف لانه مُحَيَّت رسومه وفنيت هويته لهوية غيره وعييت (١) آثاره لا آثار غيره . وله كلام كثير في « محبة الله » . وهكذا يكون ابو يزيد البسطامي قد وجه التصوف في الاسلام توجيهاً جديداً واخرجه من الزهد الديني الى النظر العقلي . ولما تكلم البسطامي في المكاشفة انكر الناس عليه الفاظه (٢) .

ولقد توسع ابو سعيد احمد بن عيسى الخراز (ت ببغداد ٢٧٩ او ٢٧٧ هـ) في علم الفناء والبقاء ، ومن اقواله : « العارف يستعين بكل شي . فاذا وصل (الى الله) استغنى بالله وارتفعت همته عن الوقوف عما سواه والعارفون خزائن الله اودع فيها علوماً غريبة وإخبارات عجيبة يتكلمون فيها بلسان الابدية ويخبرون عنها بعبارات اذلية واذا رفع الله عن الانسان الحجب ادخله دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة . فاذا وقع بصره على الجلال والعظمة بتي بلا هو ، حينئذ صار العبد فانياً واول مقام لمن وجد علم التوحيد وتحقق به فناء ذكر الاشياء عن قلبه وانفراده بالله وحده » (٣) .

ويمثل ابو محمد سنهل بن عبدالله التستري (ت ٢٨٣ = نحو ٨٩٦ م) « تراجعاً » نحو الزهد ، اذ يبدو لنا ان التستري كان اشعري النظر ، سئل عن الله فقال : « ذاتٌ موصوفة بالعلم غيرُ مدرّكة بالاحاطة ولا مرئية بالابصار في دار الدنيا ، وهو موجود في حقائق الايمان من غير حد ولا حلول . وتراه العيون في العقبي (الآخرة) ظاهراً في ملكه وقدرته . ولقد حجب سبحانه وتعالى الخلق عن معرفة كنه ذاته ودلهم

(١) كذا في الاصل ، ولعلها غيبت (بالبناء للمجهول) .

(٢) الشعراني ١ : ٨٤ - ٨٥ القشيري ١٧ - ١٨ . Enc. Isl. I 686

(٣) الشعراني ١ : ١٠٢ القشيري ٢٩ .

عليه بآياته فهو اذن من متكلمي الاشعرية الزاهدين ، ولكن من الذين خشوا ميل الناس الى القول بعرفة الله بالعقل او الى القول بالحوال . وقد سلك سهل طريق خاله محمد بن سوار ، فقد علمه خاله ان يذكر الله بقلبه من غير ان يحرك لسانه ، على ان يفعل ذلك في اول الامر ثلاث مرات ثم سبعا ثم احدى عشرة مرة (١) .

وكان الجنيد ، ابو القاسم بن محمد (ت ببغداد ٢٩٧ = ٩١٠ م) سيد الطائفة وامامهم وطاوس العلماء . اصله من نهاوند ، ومولده ومنشأه في العراق ، وهو تلميذ الحارث المحاسبي . ومع الجنيد يبرز الكلام في المعرفة بروزاً شديداً . وكان الجنيد يقول : المرید الصادق غني عن علم العلماء ورأيت الاشياء تدرك (من طريقين) : فما كان منها حاضراً فبالحس ، وما كان منها غائباً فبالدليل . ولما كان الحق تعالى غير بادٍ لحواسنا كانت معرفته بالدليل والفحص وقد سئل عن العارف فقال : من نطق عن سرِّك وانت ساكت (٢) .

ويمتاز هذا الدور - فوق ما اتصف به من الاغراق في الزهد والتقصف - بتسرب بعض العناصر الاجنبية كالكلام على الفناء (الزرفانا الهندية) على ما ورد عند ابي يزيد البسطامي ، ووهل ما تجلي من ذلك عند ابي سليمان الداراني وذي النون المصري ، ولكن الصلة بين الهند وبين التصوف الاسلامي لا تزال - كما يلاحظ نيكلسون - بحاجة الى دراسة مستفيضة في الموازنة والمقارنة (٣) .

٣ - الدور الثالث - دور الخروج من الاغراق في الزهد والتقصف الى

(١) الشعراي ١ : ٨٦ . ابن خلكان ١ : ٣٠٩

(٢) القشيري ٢٤ - ٢٥ . الشعراي ١ : ٩٤ - ٩٥ . السبكي ٢٨٤٢ - ٣٠ ، ٣٨

Enc. Isl. I 1063.

(3) Quoted by Arberry 42-3.

« الكلام » والى التحرر من التكليف في العبادة وادعاء الخيالات الصوفية . ويلاحظ
هذا الدور القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) .

ينتمي ابو المغيث الحسين بن منصور الخلاج (ت ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م) من حيث
الزمن الدور الثاني ، ولكنه من حيث الاتجاه يدخل في هذا الدور .

اختلفت الآراء بين مؤرخي الصوفية في الخلاج ، فبعضهم عده في الاولياء المحققين
وبعضهم قطع بكفره والحاده (١) : فقد نقل صاحب الفهرست (ص ٢٦٩ - ٢٧٠)
عن الخلاج انه كان رجلاً محتالاً مشعبداً يتعاطى مذاهب الصوفية وينتحل الفاظهم
ويدعي كل علم وكان صفاً من ذلك . وكان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء
ويدعي عند اصحابه الالهية ويقول بالحلول ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب
الصوفية للعامة وحرك يوماً يده فانتثر على قوم مسك ، وحرك مرة اخرى يده
فنثر دراهم وكان في بعض كتبه : الي مغرق قوم نوح ومهلك عاد وثمود .
وله الجملة المشهورة : انا الحق . وكان يقول لاتبائه : « انت نوح وانت روسى وانت
محمد ، وانا ادخلت ارواحهم في اجسامكم » (٢) . وكذلك « استغوى الخلاج العامة
ببخاريق كان يعتمدها ، منها انه كان يحفر في بعض قوارع الطرقات موضعاً ويضع فيه
زقاً فيه ماء ، ثم يحفر في موضع آخر ويضع فيه طعاماً . ثم يمر بذلك الموضع ومعه
اصحابه فيحتاجون هناك الى ماء يشربونه ويتوضأون به ، فيأتي هو الى ذلك الموضع
الذي كان قد حفره فينبش فيه بعكاز فيخرج الماء فيشربون ويتوضأون . وكذلك

(١) الشعراي ١ : ١٦ - ١٧ س ١١٩٤ - ١٢٠ . الفهرست ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٢) راجع الفهرست ٢٧٠ ابن خلكان ١ : ٢٠٦ .

كان يصنع بالفواكه يدخرها ويحفظها ثم يخرجها في غير وقتها ، فشغف به الناس (١) .
ولكن يظهر ان مقتل الحلاج لا صلة له بهذا كله . وانما قتله « نشاطه السياسي »
المستور بهذه الاعمال : قال صاحب الفهرست (ص ٢٦٩) : كان الحلاج « جسوراً
على السلاطين . . . يروم انقلاب الدول . . . » ورؤي انه كان في اول امره يدعو
الى الرضا من آل محمد (٢) . وكذلك قال امام الحرمين الجويني ان الحلاج كان يريد
قلب الدولة والتعرض لافساد المملكة . . . ولكن ابن خلكان (١ : ٢٠٨) يريد
ان يرد هذا القول . وقيل ايضاً انه كان على اتصال وثيق بالقرامطة . ولما اكثر
التطواف في بلاد الخلافة الاسلامية وهو يحمل الدعوة الشيعية والدعوة القرمطية عدته
الدونة خطراً عليها وارادت التخلص منه ، وخصوصاً بعد ان نبعت الدولة العلوية
(الفاطمية) في المغرب عام ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م) واصبح الخطر قائماً بين عيني الخلافة
العباسية في بغداد .

وفي عام ٣٠١ للهجرة (٩١٣ م) ورد الحلاج الى بغداد واستقر بها وبني بها داراً ،
فاغتم الخليفة المقتدر الفرصة وتقدم الى وزيره ابي علي الحسن بن عيسى (وذلك في
وزارته الاولى) بان يقبض الحلاج ويسجنه . ويظهر ان الحلاج بقي مسجوناً حتى
استخرجه وزير المقتدر خالد بن العباس الذي ولي الوزارة سنة ٣٠٦ هـ (٩١٨ م) وجمع
له القضاة والائمة فناظروه فاقر باشيء اوجب قتله . فقتله في آخر سنة ٣٠٩ للهجرة
(٩٢٢ م) (٣) .

ومن مشاهير هذا الدور ابو بكر محمد بن موسى الواسطي المتوفي في مرو بعد عام
عشرين وثلاثمائة ، واهله توفي سنة ٣٣١ هـ (٩٤٢ م) . ويبرز الرمز في كلام الواسطي

«١» الفخري ١٩١ - ١٩٢

«٢» الفهرست ٢٦٩ - ٢٧٠

«٣» راجع الفخري ١٩٢ ، ماسنيون (Enc. Isl. II 239-250) Browne I 428-30

بروزاً شديداً . ومن اقوال الواسطي : « الذاكر (الله) في ذكره اشد غفلة من الناسي لذكره ، لان ذكره سواء (يقصد : يجب ان يتأمل الانسان الله وحده لا ان يذكره ، ذلك لان ذكر الله غير الله) (١) .

ومن المعاصرين للعلاج علي بن محمد المزين ، بغدادي الاصل نزل بمكة ومات بها سنة ٣٢٨ هـ (نحو ٩٤٠ م) . وكان المزين يقول بالمشاهدة ولكنه كان يعرى عن شطح الخلاج ، وكان يقول : « ان الله مبين (مخالف) خلقه ، ان صفاته مباينة اصفاتهم و صفاتهم مباينة لصفاته » . ولقد اعتقد ان المرید لا يستطيع الوصول الا بشيخ يده على الطريق . وهو شديد التأكيد على فضيلة الفقر و ضرورته للسالك المرید (٢) .

ويأتي في هذه السلسلة ابو بكر دؤف بن حَجدر المشهور بالشبلي (ت ٣٣٤ هـ = ٩٦٦ م) . ولقد اوغل الشبلي في الرمز ، سأله بعضهم : « من أنت ؟ » فقال : « النقطة التي تحت الباء ! » وقال الشبلي : « المحب اذا لم يتكلم هلك ، والعارف اذا تكلم هلك (العارف هو الصوفي الذي وصل الى معرفة الله) (٣) . ويظهر ان الشبلي كان اميل الى المعتزلة منه الى الاشعرية ، اذ كان يقول عن الله : « الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف » . وفسر القشيري ذلك (ص ٤) بقوله : « ان (الله) القديم سبحانه لا حد لذاته ولا حروف لكلامه » . ويقال ان الشبلي كان من اتباع العلاج ثم انكروه بعد مقتله (٤) .

«١» القشيري ٣٢ ، الشعراني ١ : ١١٠

«٢» القشيري ٣٥ . الشعراني ١ : ١٢٣ - ١٢٤

«٣» الشعراني ١ : ١١٥ - ١١٦

(4) Cf. GAL I 199 u. Suppl. I 257, Browne I 367.

وعاصر الشبلي صوفي مغربي اسمه ابو الخير الاقطع ، سكن مصر ومات فيها بعيد سنة ٤٤٠ هـ (بعد ٩٥١ م) . وفي ايام الاقطع كثرت الشطح (والشطح كلام عليه رائحة رعونة ، اي ان الصوفي اذا شطح تكلم بكلام يدل ظاهره على الكفر او على خلاف ما الفه الجمهور) . وكذلك كثرت المتخصون في الشبهات (يعني الذين اعتقدوا انهم بلغوا في التصوف مرتبة عالية فتروا العبادات ولم يبالوا بمواقعة المحرمات) . وكان الاقطع يكره الشاطحين والمتخصين (١) .

ولقد وهم بعضهم حينما عدّ ابا نصر الفارابي (ت ٤٣٩ هـ = آخر ٩٥٠ أول ٩٥١ م) في الصوفية (٢) . وكان الذي قادهم الى ذلك ان الفارابي كان في آخر ايامه يتربى بزي اهل التصوف ، وانه لما مات تربى سيف الدولة بزي اهل التصوف وصلى عليه (٣) . ولكن فاتهم ان الفارابي لما اتى الى بلاط سيف الدولة اتى في لباس قومه الاتراك (٤) .

ومع ان الفارابي كان في آخر ايامه يتربى بزي اهل التصوف ويجب العزلة ولا يبالي بالدنيا فان تفكيره وسبيل فلسفته ، كقدحه في النبوة باعتقاده انها للقوة الخيالية في البشر وانكاره الآخرة على ما جاء بها الدين ، كل ذلك يخرج من زمرة المتصوفين (٥) .

(١) القشيري ٣٥ . الشعراني ١ : ١١٢

(2) Lit. Hist 393.

(٣) ده بور ١٣٠ - ١٣١

(٤) ابن خلكان ٢ : ١١٣

(٥) راجع الفارابي للمؤلف ١٠ - ١١ ، ١٢٠٤

وفي اواسط هذا الدور بدأ التأليف الصوفي يتبلور وبدأ الصوفية يحاولون ايجاد نظم خاصة بهم وطرقاً خاصة لعبادتهم . فن هذه الطبقة ابو العباس بن قاسم بن مهدي (ت ٣٤٢ هـ = ٩٥٣ م) . كان ابو العباس من اهالي مرو ، وهو شيخهم واول من تكلم عندهم في حقائق الاحوال . وكان فقيهاً عالماً ، كتب الحديث ورواه ، وهو فوق ذلك من احسن المشايخ لساناً في وقته ، ومن المتكلمين في علم التوحيد . ومن اقواله الصوفية : « حقيقة المعرفة الخروج عن المعارف وما التذ عاقل قط بمشاهدة (مشاهدة الله) لآن مشاهدة الحق (الله) فناء ليس فيه لذة ولا التذاف ولا حظ ولا احتفاظ (١) .

وكان محمد بن عبد الجبار النّفريّ (٢) من اهل المعرفة والوصول عند القوم ، توفي بين سنة ٣٥٤ وسنة ٣٦١ للهجرة (٩٦٥ - ٩٧٠ م) (٣) ، ولكنه كان يحظر على العارف الواصل ان يحدث الناس بما عرف وبما شاهد في حال الوصول .

ومن ابرز خصائص النفري القول بالوقفة . والوقفة ، في مذهب القوم ، مقام فوق المعرفة ، والمعرفة فوق العلم . والواقف اقرب الى الله من العارف ، ذلك لان الواقف يتخلى عن بشريته . ويرى النفري ان رؤية الله في الحياة الدنيا ممكنة ، ذلك لان رؤية الله في الدنيا استعداد لرؤيته في الآخرة . وتأثرُ النفري بالحلاج ظاهر (٤) .

«١» الشعراني ١ : ٢٢٣

«٢» نفر - بكسر النون وتشديد الفاء المفتوحة - بلدة كانت من اعمال كسكر بفارس فاصبحت من اعمال الكوفة بالعراق (ياقوت ٤ : ٧٩٨) .

(3) Vgl. GAL, Suppl. I 358

(4) Enc. Isl. III 910.

ومن اقوال النفرى : « حق المعرفة ان تشهد بقلبك العرش (عرش الله) وحملته (من الملائكة) وما حواه من كل ذي معرفة يقول بحقائق ايمانه : ليس كمثل شي . وهو - اي العرش - في حجاب عن ربه (كذا) ، فلو رُفِعَ حجابُه لاحترق العالم بأسره في لمح البصر او اقرب » . اما مقام الصوفي (اي المذلة التي يصل الى العارف) فهو رؤية الله ، « فاذا دُمت على رؤيته رأيتَ الابد بلا عبارة ، اذ الابد لا عبارة فيه لانه وصف من اوصاف الله عز وجل . ولكن لما سمح الابدُ خلق الله من تسبيحه الليل والنهار » .

ويقول النفرى بالحث على الاضراب عن البوح : « كأنَّ الحق تعالى يقول : اسمي واسمائي عندك ودائعي ، لا تخرجها فأخرج من قلبك . فاذا خرجت من قلبك عبدَ ذلك القلب غيري وانكرني بعد المعرفة وحجدي بعد الاقرار . فلا تُجبر باسمي ولا بعلوم اسمي ، ولا تحدّث من يعلم اسمي ، ولا بأنك رأيت من يعرف اسمي . وان حدثك محدث عن اسمي فاسمع منه ولا تجبره انت » (١) .

ويمسّن ان نختم هذا الدور بابي عمر اسماعيل بن نُجيد السلمي (ت بمكة ٣٦٧ هـ = نحو ٩٧٢ م) (٢) ، كان من اكابر مشايخ وقته . وله طريقة ينفرد بها من صور الحال وتلبسه (٣) ينحوبها نحو طريقة الملامتية الذين يكتُمون الاعمال ويظهرون خلافها . ومن اقواله في ذلك : لا يصفو لاحد قدم في العبودية حتى تكون افعاله عنده كلها رياء واحواله عنده كلها دِعاوي ومن قدر على اسقاط جاهه

(١) الشعرائى ١ : ٢٢٣ - ٢٢٤

« ٢ » في السبكي ٢ : ١٨٩ - ت السلمى في شهر ربيع الاول سنة ٣٦٥ (تشرين الثانى ١٧٥) بنيسابور .

« ٣ » في الشعرائى ١ : ١٢٢ - « تلبس الحال وضون الوقت » .

عند الخلق سهل عليه الاعراض عن الدنيا . واكثر اقواله المروية انما هي في الورع اكثر منها في الوصول والمشاهدة (١) .

اما اخوان الصفا الذين كان امرهم قد اشتهر نحو سنة ٣٧٧ للهجرة (٩٨٧ م) فعنصر الزهد في رسائلهم بارز جداً ، وكذلك خصائص التصوف . انهم يحترمون الصوفية ويؤكدون قيمة الفضائل التي اكدها التصوف كالزهد والتوكل والاخلاص والرضا . وكذلك تكلم اخوان الصفا في علم « التجريد » الذي تعرف به النفس ذاتها وتشرف بعد تجردها على مستقرها . على انهم كانوا في سلوكهم اقرب الى الزهد منهم الى التصوف الذي سنراه عند ابن الفارض وابن عربي (٢) .

الدور الرابع _ دور تنظيم التصوف وادعاء الكرامات وتبلور الطرق

الصوفية . يبدأ هذا الدور من اواسط القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) .

ان الشعراني لم يعد الامام ابا حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) في المتصوفين ، مع ان تصوفه مشهور في كتابه « المنقذ من الضلال » واهتمامه بالتصوف ظاهر بين في كتابه احياء علوم الدين .

نشأ الغزالي نشأة صوفية ، في بيت ابيه وفي كفالة جاره بعد موت ابيه . ويظهر انه كان اضعف جسمه ولدراسة الفلسفة تأثير سيء في اعصابه ، حتى انه اصيب

(١) القشيري ٣٧ ، السبكي ٢ : ١٨٩ - ١٩٠ ، الشعراني ١ : ١٤٣ .

(٢) راجع مناقشة ذلك كله وذكر مظانه ، من رسائل اخوان الصفا في دراسة للمؤلف اسمها « اخوان الصفا » (ص ١٣٠ - ١٠٠) .

بالسويداء واعتقل لسانه عن الكلام وقد الشهوة الى الطعام وداخله الاضطراب .

يذكر الغزالي في المنقذ (١) (ص ٥٠ ، ٧) انه كان دائم البحث عن الحقيقة ولكنه احب ان يوجد أساساً ينتج له « العلم اليقيني » (ص ٨ - ٩) . غير انه نظر الى نفسه فوجدها لا تتصف بمثل هذا العلم (ص ١٠ - ١٣) . حينئذ تقدم الى البحث المنظم فجعل اصناف الطالبين (الباحثين) اربعة اقسام :

أ - علماء الكلام (ص ١٨ - ٢) وغايتهم الدفاع عن عقائد اهل السنة ونقض ادلة الخصوم . ولم يكن ذلك وافياً بمراده .

ب - الفلاسفة (ص ٢١ - ٤٣) وهم الذين بحثوا في هذا العالم من ناحيته الطبيعية وناحيته الماورائية (٢) . وقد اعتقد الغزالي ان الفلاسفة اصابوا في العلوم الرياضية والطبيعية وفي المنطق . اما في الفلسفة العملية كالسياسية والاخلاق فقد اخذوا من كلام الانبياء والاولياء او من مصلحة الناس ، ولا صلة لذلك ببحثه . غير ان الفلاسفة تعرضوا للامور الالهية فاخطأوا فيها . اذ ان البراعة في علم ما (كالرياضيات والمنطق) لا توجب لصاحبها البراعة في علم آخر (كالدين) .

ج - المذهب التعليمي (ص ٤٤ - ٥٢) اي المذهب الشيعي ، ويقوم على تقليد الامام (والمقصود ان هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء . . .) (ص ٥٥) .

(١) المنقذ من الضلال - مكتب النشر العربي بدمشق - الطبعة الاولى ٣٥٢ هـ
= ١٩٣١ م

(٢) اوراق الطبيعة .

و - طريق الصوفية (ص ١٣ - ١٥ ، ٥٨ - ٧٧) . يرى الغزالي ان الصوفية علم وعمل . فعلم الصوفية يؤخذ من الكتب . اما اخص خواصهم فهو « ما لم يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالدوق والحال وتبدل الصفات والسلوك » في طريق الصوفية عملياً .

وقد لبث الغزالي متردداً بين سلوك الطريق وبين الاحجام عنها نحو ستة اشهر (النصف الثاني من ٤٨٠ هـ = نيسان - ايلول ١٠٨٧) . ثم اعتقل لسائته اخيراً فتعذر عليه النطق وبطلت عنده شهوة الطعام والشراب . ويئس الاطباء من علاجه . حينئذ اعرض عن الدنيا وترك بغداد بعد ما فرق ما يملك وساح في الارض ، فحكث في الشام (سورية) سنتين منصرفاً الى العزلة والرياضة والمجاهدة لتصفية القلب لذكر الله على ما عرفه من الصوفية . ثم زار القدس والخليل ومكة والمدينة . ويظهر ان « تبديل المناخ » قد شفاه مما نزل به من السويداء بعد عشر سنين كوامل - فنارعتة نفسه الى العراق من جديد .

و كان قد انكشف له في خلواته في هذه السنوات العشر امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، قال (ص ٦٧ - ٧٠) : « اني علمت يقيناً ان الصوفية هم المالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وان سيرتهم احسن السير وطريقهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق وان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة . وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به اما اول الطريقة فتطهير القلب بالكلية عن سوى الله تعالى ، . . . ثم استغراق القلب بالكلية في ذكر الله ، و آخره الفناء في الله ومن اول الطريقة تبثدي المكاشفات والمشاهدات حتى انهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة و ارواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، ولا يحاول ان يعبر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح . . . وعلى الجملة ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل من طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول . وكل ذلك خطأ » . (ص ٦٩ - ٧) .

اما كتاب احياء علوم الدين للغزالي فيسيطر عليه الاتجاه الصوفي . يبدأ الغزالي منذ الجزء الثاني بالكلام على آداب السماع والوجد ورأي المتصوفة في ذلك (١) . ثم يفتتح الجزء الثالث بالكلام على عجائب القلب واحواله ، ويوازن بين طريق الصوفية في استكشاف الحق وبين طريق النظار (المتكلمين) - وبينما نرى الغزالي يجلب التصوف ويمدحه زاه يذم اكثر المتصوفين في زمنه ويستهزئ بهم (٢) . اما الجزء الرابع من احياء علوم الدين فيكاد يكون كله في التصوف .

لا ريب في ان التصوف نتاجٌ مشرقى ، ولذلك لا نستغرب اذا رأينا القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر للميلاد) ينقضي قبل ان ينتقل ذلك النبات الشرقي الى التربة المغربية . ولقد اجمل ابن طفيل السبب في تأخر انتشار التصوف في الاندلس خاصة فقال (٣) : « اما ما يراه اصحاب المشاهدة والحضور في طور الولاية فهذا ما لا يمكن اثبانه على حقيقة امره في كتاب واما التعريف بهذا الامر على طريقة اهل النظر (علماء الكلام ، والفلاسفة) فشيء يحتمل ان يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه اعدم من الكبريت الاحمر ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه - لانه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به الا رمزاً ، فان الملة العنيفة والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحدثت عنه . ولا تظن ان الفلسفة التي وصلت اليها في كتب ابي نصر (الفارابي) وفي كتاب الشفاء (لابن سينا) تبنى بهذا الغرض ولا ان احداً من اهل الاندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك ان من نشأ بالاندلس من اهل الفطرة الفاتحة - قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها - قطعوا اعمارهم بعلوم التعاليم (٤) »

(١) ٢ : ٢١٠ وما بعدها : السماع (الغناء والموسيقى) .

(٢) الاحياء ٣ : ٣٢٧ - ٣٣١

(٣) حي بن يقظان ١١ - ١٣

(٤) علوم التعاليم : العلوم الرياضية والطبيعية (العدد ، الحساب والهندسة والفلك

والموسيقى والطبيعي والاثقال والحيل - الميكانيك) ، راجع احصاء العلوم

للفارابي ص ٣٤ - ٤٥٢ وابن خلدون ٤٧٨ ، ٤٧٩

ولقد وَهَمَ نفر من مؤرخي الفلسفة حينما ذكروا ان ابن باجه (ت بالقرن ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) كان متصوفاً . ان ابن باجه شهر على الصوفية خرباً شهواه وقال بان اماتة الخواس - كما يفعل الصوفية - تحول دون المعرفة الحقيقية (١) .

ومن كبار ائمة الصوفية في هذا الدور الشيخ ابو يعقوب يوسف بن ايوب الهمداني (٢) ، انتهت اليه تربية المريدين بخراسان واجتمع عند بجانقائه (٣) من العلماء والصلحاء جماعة كثيرة وانتفعوا بكلامه .

وُلد الهمداني في حدود سنة ٤٤٠ هـ (١٠٤٨ - ١٠٤٩) ثم هاجر الى بغداد وتوفي فيها في ربيع الاول ٥٣٥ هـ (خريف ١١٤٠) . ولقد كان الهمداني يؤكد جانب «السمع» (الانغام : الاصوات والموسيقى) لانها تساعد على «التواجد» ، وتسهل المشاهدة على المتصوف (٤) . وكان يقول : «السمع سفر الى الحق (الله) ورسول من الحق . وهو لطائف الحق وبوادي الفتح وعوائده ، ومعاني الكشف وبشارته ، فهو للارواح قوتها وللقلوب حياتها فطائفة اسمعها الحق بشاهد التزيه وطائفة اسمعها بنعت الربوبية فقام لهم الحق مُسَمِعاً وسامعاً» (٥) . وقد نُسب للهمداني كرامات كثيرة (٦) .

-
- (١) راجع ابن باجه ٣ : ففيه ايجاز ذلك .
 - (٢) ورد اسم الهمداني في المصادر بالبدال المهملة (راجع ايضاً ابن خلكان ١ : ٥٢٣ - ٥٢٤) مع انه مولود في فارس .
 - (٣) الخانقات جمع خانقاه ، وهي مكان يبني للصوفية يأكلون فيه مجاناً ويصومون الله .
 - (٤) الاحياء ٢ : ٢١٠ وما بعدها .
 - (٥) الشعراني ١ : ١٥٠
 - (٦) الشعراني ١ : ١٥١

وهناك شاعر فارسي كان ذا أثر بليغ في تطور الصوفية هو ابو سعيد بن ابي الخير الحراساني (ت ٤٤٠ هـ = ١٠٤٩ م) . كان ابو سعيد يتطرق في القول بوحدة الوجود، وهو الذي جعل من لغة التصوف في الادب الفارسي فناً ادبياً (١) . ولم يكن ابو سعيد بن ابي الخير كبير الاحتفال بالاديان، لا بالاسلام منها ولا غير الاسلام (٢) .

وينتظم في هذا الدور احد اركان طريقة الصوفية الشيخ عدي بن مسافر الاموي . استوطن بالس، وهي قرية غربي الفرات في نواحي الكوفة وبها توفي سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) .

كان الشيخ عدي كثير المجاهدة « اقام في اول امره زمناً في المغارات والجبال والصحارى مجرداً سائحاً يأخذ نفسه بانواع المجاهدات » . وروا - على طريقهم - ان الحيات والهوام والسباع كانت تألفه ، وكان يأمر الريح ان تسكن فتسكن .

وتكلم الشيخ عدي في التوحيد ولكنه كان اقرب الى الاشعرية منه الى المعتزلة ، فقد قال عن الباري : تعالى « لا تجري ماهيته في مقال ولا تحظر كلفيته ببال ، جل عن الامثال والاشكال . صفاته قديمة كذاته ، ايس مجمم في صفاته ، جل ان يشبه بمبتدعاته او يضاف الى مخترعاته » ، لا تحده الاوهام ولا يحيط به الفكر ولا تتصوره العقول الا على ما وصف به ذاته في كتابه الكريم او على لسان رسوله الامين (٣) .

ومن اعلام هذه الحقبة سيدي محيي الدين عبد القادر الجيلاني (او الجيلي) ،

(1) Cf Lit. Hist. 391

(2) Enc. Isl. I 104

ويرد الشعراني (١ : ١٤٠) نسبه الى علي بن ابي طالب ، مع ان نسبه الى فارس ظاهرة .

ولد عبد القادر الجيلاني في جيلان (١) سنة ٤٩١٠ هـ (١٠١٨) (٢) ، وقدم بغداد شاباً سنة ٤٨٨ هـ (١٠٩٥ م) وفيها توفي في رمضان سنة ٥٦١ هـ (تموز ١١٦٧) .
واليه تنسب الطريقة القادرية .

كان الجيلاني عالماً مشهوراً وفقهياً كبيراً واضح الشخصية قويها ، كثير التعبد منصرفاً عن الدنيا ، لم يزر وزيراً ولا سلطاناً ولم يلم بباب العطاء والاعيان . ولقد رَووا له كرامات كثيرة ، فقالوا : كان يسير في الهواء وعلى رؤوس الناس ، وكان يخاطب الجن ويهديهم . ولا غرو فهذا الدور كان دور « نحو القول في الكرامات » .

وتكلم الجيلاني في « البقاء » ، فقال : « البقاء لا يكون الا مع اللقاء ، واللقاء يكون كلمح البصر او هو اقرب . ومن علامة اهل اللقاء ألا يصحبهم في وصفهم (كذا) به شيء فان لانها (اللقاء والشيء الفاني) ضدان » . وكان كذلك يقول : (متى ذكرته (اي الله) فانت محب ، ومتى سمعت ذكره لك فانت محبوب . والخلق حجابك عن نفسك ونفسك حجابك عن ربك : مادمت ترى الخلق لا ترى نفسك ، وما دمت ترى نفسك لا ترى ربك . الدنيا اشغال والآخرة احوال ، والمرء بين الاشغال حتى يستقر قراره اما الى جنة واما الى نار » (٢) .

(١) فوات ٢ : ٢

(٢) جاء في الشعراني (١ : ١٤٠) ان الجيلاني ولد عام ٤٧٠ هـ = ١٠٧٧ -

١٠٧٨ م ، ونقل عنه ذلك مرغوليوث (Enc, Isl. I 41) . اما بروكلمن (GAL I 435) فجعل ولادته عام ٤٧١ هـ = ١٠٧٨ م

(٣) الشعراني ١ : ١٤٢ ، فوات ٢ : ٣

ولما تقدم الزمن بالتصوف كثرت رواية الكرامات ، فقد رووا مثلاً عن الشيخ ابي محمد ماجد الكردي العراقي (ت ٥٦١ = نحو ١١٦٦ م) ، انه اذا تحرك فيه الاشتياق (الاتجاه نحو الحق تعالى) اضاء نوره ما بين السماء والارض ، فيباهي به الله عز وجل الملائكة . واعطى الشيخ ماجدٌ لاحد الصوفية وهو على اهبة الحج ركوته (اناهه الذي يشرب هو فيه) فكان هذا الصوفي منذ غادر العراق الى ان وجع اليه يتوضاً من هذه الركوة ماء مالحاً ويشرب ماء حلواً ، ويشرب منها ايضاً لبناً وعسلأ وسويقاً (ماء الشعير) احلى من السكر (١) .

ومن مشاهير الصوفية الذين رووا عنهم الكرامات العجبية ، ولا تزال شهرتهم قلائد الاقطار ، احمد بن ابي الحسين الرفاعي من بني رفاعه (ت جمادى الاولى ٥٧٨ = او اخر ١١٨٣ م) . كان كثير التقوى والمجاهدة والشفقة على البشر والحيوان كثير الاحتمال للاذى عظيم التحمل لثبتم التي رُمى بها . وقد تكلم في الكشف والمشاهدة وقال بان الانسان اذا كُشف له رأى ما خفي على الابصار ودق عن الافهام تصورهُ . وكان يقول اذا صالَح القلبُ صار مهبط الرُوحى . ولقد انضم اليه خلق من الفقراء واحسنوا الاعتقاد فيه وتبعوه . وانطائفة المعروفة بالرفاعية او البطائحية (نسبة الى مولد احمد الرفاعي بالبطائح) من الفقراء منسوبة اليه (٢) .

وابن طفيل (ت ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) واحدة من تلك الواحات المنفردة فى تاريخ التصوف المغربى .

الف ابن طفيل كتاباً من امتع الكتب واحسنها عبقرية وابتكاراً ، هو قصة

(١) الشعراني ١ : ١٦٤ - ١٦٥

(٢) الشعراني ١ : ١٥٦ وما بعدها ، ابن خلكان ١ : ٧٧

حي بن يقظان ، ذهب فيه الى ان الانسان ذا الفطرة الفائقة يستطيع ان يصل بنفسه ، ومن طريق عقله وحده ، الى ان يعرف كل شيء . في هذا الوجود من ادنى درجات الاجسام المادية الى ارقى درجات الصور الروحانية . واقد استطاع ابن طفيل - على لسان حي بن يقظان - ان يدل على هذه كلها من طريق العقل حتى طاب معرفة الله ، ولكنها أُعيت عليه من طريق العقل فانقلب متصوفاً وعرف الله من طريق الكشف والمشاهدة ، باسراق نور الله على القلب . ومع ان ابن طفيل قد حمل على الغزالي حملة عنيفة (١) فانه يمتدحه لطلبه معرفة الله بالكشف من طريق القلب (٢) .

وتصوف ابن طفيل كسائر التصوف يقتضي انساناً فائق الفطرة ورياضه خاصة قائمة على اعتزال الناس والاجترار باليسير الضروري من الطعام ثم دوام الفكرة والتأمل في الله مع الدوران على النفس او حول رابية او شجرة هذه الرياضة تشمر الكشف والمشاهدة اللذين يعبر ابن طفيل عنهما كما يلي ، يقول عن حي بن يقظان :
• انه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود الا الواحد القيوم ، وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاغيار (الاشياء المتغيرة - المخالفة - كما كان قد شاهدها) عندما افاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله انه لا ذات له يغير بها ذات الحق ، وان حقيقة ذاته هي ذات الحق بل ليس ثمة شيء الا ذات الحق » (٣) .

على ان تصوف ابن طفيل عنصر ضعف لا عنصر قوة ، وموطن الضعف فيه انه لا يتفق مع التطور الطبيعي الذي افترضه للبشر ومع الفكرة التي كتب قصته من اجلها ،

(١) حي بن يقظان ١٧-٢٠

(٢) حي بن يقظان ٥ ، ٢٠ .

(٣) حي بن يقظان ١١٤

استغناء ذوي الفطارة الفائقة عن هداية الرسل (١) ، ذلك لان الرسل عنصر مهم جداً في بناء التصوف الاسلامي .

وهنا يحسن ان نتكلم على متصرفين يُعرف كل واحد منهما باسم شهاب الدين السهروردي .

اما اقدمهما في الزمن واعظمهما فهو شهاب الدين يحيى بن حبش المعروف بالمقتول او بالحكيم المقتول ، قتله الملك الظاهر بن صلاح الدين الايوبي بجلب في ٥ رجب ٥٨٧هـ (٢٩ تموز ١١٩١) وعمره ثمانية وثلاثون عاماً على الاغلب . ويقال ان صلاح الدين نفسه امر بقتله (٢) . اما التهمة الظاهرة التي نسبت اليه فهي الاحاد والقول باقوال الاقدمين (الفلاسفة اليونانيين) . ولكن يبدو ان السبب الحقيقي هو انه اثار شكوك الدولة القائمة بكثرة تطوافه وبنشاطه السياسي ، كما كان شأن الحلاج تماماً (٣) ، يؤكد لنا ذلك قول الشيخ سيف الدين الآمدي ، قال : اجتمعت بالسهروردي في حلب فقال لي : لا بد ان املك الارض ، فقلت : لعلك تعني بالعالم ا فقال لا . وكان لا يرجع عما وقع في نفسه من ان يملك الارض فعلاً (٤) .

وبرع السهروردي المقتول في عاوم كثيرة فكان صوفياً وفيلسوفاً مشأاً (من اتباع ارسطو) مع تأثره واضح بالذهب الاسكندراني (الافلاطونية الحديثة) ، وكان يعرف السيمياء . وله من الكتب كتاب هياكل النور وحكمة الاشراف ورسالة الغربة الغريبة . وله اتباع اسمهم الاشرافيون وطريقة اسمها نوربخشية (٥) .

(١) راجع ابن طفيل ٨٠ - ٨١

(٢) ابن خلكان ٢ : ٣٩١ . Enc. Isl. IV 506, Browne I 423, II 497.
(3) Enc. Isl. IV 506 d

(٤) ابن خلكان ٢ : ٣٩٠

(٥) ابن خلكان ٢ : ٣٨٨ - ٣٩٠ Enc. Isl. IV 506-7

وفي هياكل النور للسهروردي المقتول آراء طبيعية مستمدة من اخوان الصفا وابن سينا، وفيه آراء أصيلة منها ان الله نور، بل هو نور الانوار (ص ١٢ - ٢٧). ولكن يلمح في هذا الكتاب قول بألمين اثنين: نور وظلمة وخير وشر وآله كامل واليه ناقص (ص ٣٩). اما في حكمة الاشراق فهو متأثر بالاشراق على ما عرف في المذهب الاسكندراني. ثم انه يفسر كل شيء في الوجود المادي والعقلي على اساس هذا الاشراق (١).

واما السهروردي الثاني فهو شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد المتوفى سنة ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م). كان شهاب الدين ابو حفص فقيهاً فاضلاً صوفياً ورعاً زاهداً من تلاميذ عبد القادر الجيلاني، سلك طريق الرياضات والمجاهدات ولازم الخلوات ودوام الصوم والذكر والعبادة. وللسهروردي ابي حفص كتاب عوارف المعارف (في آداب السالك في طريق الصوفية وما يجب عليه ان يلبه من علومهم واحوالهم). وكان يهاجم الفلسفة.

اما ابرز الصوفيين العرب وابعدهم شهرة واثراً فائنان عاشا في عصر واحد ولكن شقا طريقين مختلفين، هما عمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي، وسيأتي الكلام عليهما في فصلين خاصين. على ان الكلمة التالية ضرورية هنا.

كان ابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ = ١٢٣٥ م) اشعر الشعراء الصوفيين العرب بلا نزاع، ولكن ادنى مرتبة من جلال الدين الرومي شاعر التصوف الاسلامي باطلاق. ولقد قال ابن الفارض بوحدة الوجود وبالخلول - وان كان هو ينكر انه يرى القول بالخلول.

(١) هياكل النور، ثم راجع

واما ابن عربي فاعظم الصوفيين المسلمين باطلاق ، وهو الذي خرج بالتصوف الاسلامي من اتجاه زهدي الى نظام فلسفي مبني على التخير وقائم على وحدة الوجود .
وعقدة نظامه الفلسفي هذا ان لا فرق بين الجوهر والعرض (بين الموصوف والصفة)
ولا بين الله وبين العالم . من اجل ذلك اتهم بالقول بالحلول وبالاتحاد (١) .

ويتتالي في هذه الحقبة التي نستعرض رجالها اصحاب التقوى والمجاهدة والكرامات .
فن هوّلاء ابو مدين شبيب المغربي المتوفى بتلمسان (في الجزائر) بعد سنة ٥٨٠ هـ
بقليل (نحو ١١٨٥ م) . ومنهم ابو السعود بن ابي العشائر العراقي الاصل المتوفى في
القاهرة سنة ٦٤٤ هـ (١٢٤٧ م) . وكذلك منهم ابراهيم بن ابي المجد بن قريش بن
محمد الدسوقي (ت ٦٧٦ هـ = ١٢٧٧ - ١٢٧٨ م) (٢) ، وهو غير ابراهيم بن محمد بن
عبد الرحمن الدسوقي المصري الاصل والمتوفى في دمشق سنة ٩١٩ هـ (١٥١٤ م) (٣) .

ولكنّ ابا الحسن علي بن عبدالله بن عبد الجبار الشاذلي يبدو غريباً في هذا
الجمع . كان الشاذلي من اهل شاذلة (بتونس) (٤) ثم نزل الاسكندرية بمصر ،
وتوفي بصحراء عيذاب (على الساحل المصري للبحر الاحمر) (٥) بينما كان متوجهاً الى
الحج سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) .

وعنصر التقوى في تصوف الشاذلي قوي جداً ، فالشاذلي يؤكد جانب الاستغفار

(1) Lit. Hist. 401-4, Browne II 497, 501.

(٢) الشعراي ١ : ٢٠٠

(3) Enc. Isl. I 927, GAL II 124 u. Suppl. II 153.

(4) Enc. Isl. IV 246 d

(٥) ياقوت ١ : ٤٥٠٣ : ٣ : ٧٥١ .

ويفضل العمل بالكتاب والسنة على العمل بنتائج الكشف ، حتى قال : « اذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف ، وقل انفسك : ان الله قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنهما لي في الكشف ثم خذ بعلم الله الذي انزله على رسوله واقتد به وبالخلفاء وبالصحابة والتابعين من بعده » (الشعراي ٢ : ٥) . والشاذلي يحث على الطاعات ، فبينما هو يقول بالزهد وباخلاء القلب من الدنيا تراه ينكر الفقر والتكشف الشديدين ، فيقول : « ليس هذا الطريق بالرهبانية (ترك الزواج) ولا باكل الشعير والنخالة ، وانما هو بالصبر على الاوامر واليقين في الهداية » (الشعراي ٢ : ٦ ، ٧ ، ٨) . وهو بخلاف متصوفة هذا الدور خاصة - مقتصد بالكرامات ، فالكرامة عنده ان يد الله تعالى العبد بنور من عنده فيعرف العبد حينئذ نفسه حق المعرفة (الشعراي ١ : ١٥ ، ٢ : ١٢ س) . اما الخوارق فلم يابه لذكرها .

ولذلك كان للكشف عند الشاذلي وصف معتدل ، وهو نوعان : نوع للعامة يبدأ بحسن سياسة النفس حتى يشرق عليه نور القلب فيشتغل حينئذ بسياسة القلب . فاذا احسن سياسة القلب اشرفت عليه انوار الروح ، ثم ترقى بعد ذلك لليقين . واما الكشف للخاصة فهو ان يشهد الصوفي بنور العقل موجوداً لا حده له ولا غايةً يضم كل الكائنات ، كما يبصر البناء بيتاً في الهواء (يتخيل البيت) كما يفعل المهندس حينما يريد ان يضع تصميماً لبناء عظيم) . هذا الموجود ليس الله ، بل هو « الوجود الكلي » الذي تتجلى فيه قدرة الالهية واسرار صنع الله - ومع ذلك فهذا كله شيء يجب ألا يبوح به العارف . ثم هنالك طبقة ثالثة ، هي طبقة المحبوبين (الذين يحبهم الله) ، فطريقة الكشف هؤلاء ان يلقي الله عليهم « نوراً من ذاته » فيغيبون عن انفسهم وتضمحل في خيالهم اشكال الكائنات وتنطمس العلل والاسباب ، فلا يبقى حينئذ (فيما يتعلق بالانسان) الا العدم الذي لا علة له - وبقي من اشير اليه (بانه) لا وصف له ولا صفة ولا ذات ، واضمحلت النعوت والاسماء . كذلك فلا اسم له ولا صفة ولا ذات . فهناك ظهر من لم يزل ظهوراً لا علة فيه ، بل ظهر بسره لذاته في ذاته ظهوراً لا اولية له ، بل نظر من ذاته لذاته في ذاته . وهنالك يجيى العبد بظهوره حياة

لا علة لها، وصار (العبد) أولاً في ظهوره لا ظاهراً قبله . فوجدت (حينئذ) الاشياء باوصافه وظهرت بنوره في نوره سبحانه وتعالى . ثم يغطس (العبد) بعد ذلك في بحر بعد بحر الى ان يصل الى بحر السر ، فاذا دخل بحر السر غرق غرقاً لا خروج له منه ابد الآباد . فان شاء الله بعثه (بعد ذلك) نائباً عن النبي صلى الله عليه وسلم يُجيئ به عباده ، وان شاء ستره (الشعراني ٢ : ١٣ - ١٤) .

ثم نأتي الى اصحاب الطرق المتأخرين ، فن هؤلاء ابو محمد عبد الحق بن ابراهيم ابن سبعين الاندلسي (الاشبيلي والمُرسي) مؤسس الطريقة السبعينية ، توفي - قيل منتهراً - بمكة نحو سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م) (١) . ومنهم جلال الدين الرومي (ت ٦٢٢ هـ = ١٢٧٣ م) ، وهو شاعر فارسي مجيد سكن بلاد الروم (آسية الصغرى) فاشتهر بلقبه «الرومي» . كان لجلال الدين الرومي مرشد اسمه شمس الدين التبريزي وكان جلال الدين يحبه ويحبه . فلما اختفى شمس الدين فجأة سنة ٦٤٣ هـ (١٢٤٦ م) حزن عليه جلال الدين وانشأ طريقة المولوية (الدراويش الواقفين) احياء لذكراه (١) . وقد تعرف هذه الطريقة بالجلالية ايضاً (٢) . وقد خلف جلال الدين في رئاسة هذه الطريقة ابنه سلطان ولد (ت ٧١٢ هـ = ١٣١٢ م) ولكن لم تكن له شخصية ابيه ولا عبقريته (٣) .

وهنا يجب ان نشير الى صوفيَيْن ذَوِي أثر بالغ في تاريخ التصوف ، احدهما ابو العباس احمد بن علي البدوي . ولد احمد البدوي في فاس بمراكش ثم انتقل الى بصر وتوفي

(١) الشعراني ١ : ٢٢٥ . Enc. Isl. II 413, GAL I 465, Suppl. I 844

(2) Browne II 518.

(3) Enc. Isl. III 418.

(4) Gibb I 153.

في طندتا (طنطا) سنة ٦٧٥ هـ (١٢٧٦ م) . وكان لاحد البدوي اثر عظيم في العامة ولا يزال مولده الى اليوم اعظم موسم شعبي في مصر (١) ، يحضره فيما يقال مليوناً شخص . واتباع احمد البدوي يعرفون بالاحمدية ، ولكنهم غير الاحمدية اتباع احمد القادياني الهندي الذي اسس طريقته في العصر الحديث لنشر الاسلام في الغرب (٢) .

اما الصوفي الآخر فهو محمد بن محمد بن محمد بن بهاء الدين البخاري المتوفي في كُشك قرب بخاري سنة ٧١١ هـ (١٣٨٩ م) والمعروف بالنقشبندي ، مؤسس الطريقة النقشبندية المشهورة (٣) .

ومنذ اواسط القرن السابع للهجرة بدأت المبالغة في رواية الكرامات ، ف قيل ان الشيخ ابراهيم الجعبري العراقي الاصل (ت في القاهرة ، المحرم ٦٨٧ = شباط ١٢٨٨) كان يعظ الناس في القاهرة فتسمعه مريدة له باسوان (٤) . وزعموا ان الشيخ عبد العزيز الديريني المتوفي سنة ٦٩٤ هـ في رواية السبكي (٥ : ٧٥) او سنة ٦٩٧ في رواية الشعراني (١ : ٢٢٥) . وقد احيا دجاجة بعد ان ذبحت وطبخت . وكان مقام الديريني في صعيد مصر .

وكذلك زعموا ان الشيخ موسى ابا عمران (ت نحو ٢٠٧ هـ = ١٣٠٧ م) كلمته البهائم والحيوانات وهابته الاسود (٥) . وبما روي عن الشيخ حسين الادمي المراكشي

(1) cf. Enc. Isl. I 192, 194

(2) Enc. Isl. I 194 c.

(3) Enc. Isl. III 481, 482

(٤) الشعراني ١ : ٢٢٥ ، السبكي ٥ : ٤٩

(٥) الشعراني ٢ : ٣٢

الأصل المصري الدار ، وهو من أحياء القرن الثامن الهجري ، انه كان يرسل غنمه من مصر لترعى في مراکش (١) . ولقد رووا ان النيل لم يفيض في إبانه في عام من الأعوام فعزم الناس على الرحيل عن مصر . فجاء محمد وفي (وهو من أحياء القرن التاسع الهجري) ووقف على شاطئ النهر وقال له : « اطلع ! » فارتفع النيل في ذلك اليوم سبعة عشر ذراعاً (٢) . ورووا عن غيره انه أحياء الأموات او استخراج الأشياء من الهواء او مديده الى تراب الارض فتناول الفضة والذهب دنائير مسكوة .

*

٥ _ دور المجزوبين _ هذه المبالغات في ادعاء الكرامات وروايتها لاتدل على حالة طبيعية في الراويين على الاخص ، ولا في المتظاهرين بها . انها بلا ريب حالة مرضية ذات عوامل معينة ، وليست حالة نفسية فحسب .

ومع ان هذه الاحوال كانت ظاهرة منذ نشأة التصوف - بل منذ نشأة البشر - فانها كثرت في القرنين التاسع والعاشر للهجرة (الخامس عشر والسادس عشر الميلاد) بين المتصوفين . وهذا ما دعا الى عقد هذا الفصل هنا .

اذا نحن استعرضنا هؤلاء المجاذيب وجدناهم اقساماً :
اولاً - المتظاهرين بالجذب ، وهم في الحقيقة ممثلون مقتدرون كانوا يخفون في تظاهرهم هذا اهدافاً دينية في الاقل او سياسية في الاكثر . لقد كانوا يتظاهرون بالجذب اما لينجوا من قبضة القانون او ليقاوموا المماليك انشراكسة في مصر ، واكثر هؤلاء كانوا في ذلك الحين في مصر .

(١) الشعراي ٢ : ٩٠

(٢) الشعراي ٢ : ٢٣ .

ثانياً — الذين كانت تحدثُ لهم ازِمات نفسية عادة او اعراض مرضية دورية فيفقدون شيئاً من ارادتهم وضبط انفسهم . فاذا حدثت لهم هذه الاحوال أتوا باعمال جنونية ، فاذا سُرِّي عنهم عادوا اشخاصاً ذوي احوال طبيعية وسلوك عاقل .

ثالثاً — الذين تطورت فيهم تلك الاعراض من احوال نفسية او مرضية دورية الى مرض دائم لازمهم مدى الحياة ، سواء اصحب جنونهم هذا هدوء واكتئاب في الاكثرا م صحبه هياج واذى للناس في الاقل .

ومع ان التصوف يعرف الجذب تعريفاً خاصاً — سنشير اليه فيما بعد — فاني احب هنا ان اجمل اسبابه من الناحية الطبية على غاية من الوجازة .

« الهذيان — او الجنون على سبيل المجاز — ان يتوهم الانسان آراء خاطئة ثم ترسخ هي في ذهنه على انها صحيحة ، فيعمل على تنفيذها » . ولهذا الجنون ادوار مختلفة ، اولها وابسطها « دور الغرور » ويبدو في التعاضم والتكبر والتظاهر بالعلم والفني والجاه . وتبني مظاهر الجنون في هذا الدور على الشعور بانقص واستغلال شيء من الارادة لتمويه هذا النقص .

ويلى هذا الدور « دور اللامبالاة بالاقوال والافعال » حينما يفقد الانسان دقة التمييز عند اعتبار القيم الاجتماعية خاصة ، فيتكلم حينئذ كلاماً كثيراً غير خارج عن حدود اللياقة في اول الامر ولكنه على كل حال خارج عن حدود المنطق والمناسبة والحاجة . ثم تخرج به الحال الى ان يتكلم كلاماً خارجاً عن حدود اللياقة او يأتي بافعال منافية للعرف الاجتماعي .

اما الدور الثالث ، وهو الذي يهمننا هنا ، فهو دور « فقدان الارادة بالكلية » ، فينفل المصاب حينئذ انفعالاً طبيعياً كالحيوانات فينفر او يهيج او يؤذي كما تفعل الحيوانات تماماً . ولكن الانسان يظل مختلفاً من الحيوانات في انه ذو خيال فسد بالمرض ، فهو يتخيل الاعمال ثم يحاول ان ينفذها ، بينما الحيوانات تنفل انفعالاً ضرورياً

ومفاجئاً فقط . وتقوم مظاهر هذا الدور على الايهام الذاتي (١) . والايهام الذاتي هذا حسٌ شاذٌ بجالة قد اتفقت اصحابها من قبل ، ويصحب هذه الحالة عادة اضطراب في الذاكرة واضطراب في الضمير، اذ يكون هذا المصاب قد ارتكب امراً مناقضاً لاوامر دينه او مخالفاً للعرف في بيئته الاجتماعية . ويكبت الانسان في نفسه هذا الشعور مدة حتى اذا فقط شيئاً من ارادته اخذت وساوسه تتجهم حيناً بعد حين . ويقوى الايهام الذاتي عادة باحوال من الضعف النفسي والعقلي او العاطفي

وتخضع المجموعة العصبية ، او يخضع قسم منها فقط ، لهذه النتائج بعوامل مختلفة ، اولها الاستعداد الطبيعي في الجسد لمثل هذه الاحوال . ثم يأتي الاسراف في مظاهر النشاط الانساني كالاجهاد الجسدي عامة او الاجهاد الجنسي او لاجهاد العقلي بالاستغراق في البحث والتقصي للامور المختلفة . وبعد هذه يأتي التسمم بنوعيه : التسمم الخارجي الناتج من تناول المنبهات والمسكرات كالخشيش والافيون والحمر ، ثم التسمم الداخلي الناتج من ترسب سموم الميكروبات المختلفة في الاعصاب خاصة بعد الابتلاء بامراض معينة كالسلس والسل وداء الجنب ، وذلك بعد شفاء المبتلى بتلك الامراض او عند طول مدتها وزمانتها .

وهناك عاملان مساعدان لا يسببان اضطراب المجموعة العصبية من تلقاء انفسهما ، ولكن يساعدان على تعجيل اضطرابها او زيادة ذلك الاضطراب بعد ان يحدث بعوامل مستقلة هذان العاملان هما الوراثة وسوء الاحوال الاجتماعية . اما الدور الذي تلعبه الوراثة في زغل المرض ، او الاستعداد المرض ، من الوالد الى الولد فلا يزال بحاجة الى درس مستفيض لتعيين اثره وحصر نتائجه . واما سوء الاحوال الاجتماعية كسخط العيش وسوء التغذية واضطراب احوال الاسرة والتفقر الاجتماعي وفساد الاحوال السياسية

فعامل مرجح لا شك في ذلك ، وان كان ذلك كله اقل تأثيراً في اصحاب الاعصاب الصحيحة منه في اصحاب الاعصاب التي سبق لها ان خضعت بعوامل مرضية مختلفة (١)

*

واذا نحن الآن اتينا الى المتصوفين وجدناهم يخضعون لكثير من هذه العوامل :

١ - قد يتفق ان يكون احدهم في الاصل مصاباً باعراض نفسية او مرضية .

٢ - وقد يكون في احدهم استعداد اظهر هذه الاعراض ، ثم انه يلتزم طريق الصوفية القائمة على شطاف العيش واجهاد الجسد بالعبادة والاستغراق في التأمل وكبت العواطف (٢) .

وقبل ان انفض القلم من يدي احب ان ادخل على نفس المتصوفين شيئاً من التأسف والتعزية . اننا اذا اعتبرنا العوامل والاحوال التي تؤدي من قوب او من بعد الى الجنون فاننا قل ان نرى انساناً كامل العقل في هذه الحياة الدنيا ، والجنون فنون .

ومع ان مؤرخي التصوف قد اعترفوا علمياً بتلك الحال التي تعدي احياناً نفراً من المتصوفين ، فسموا مثلاً سعلون الجنون وبهلول الجنون (٣) ، ثم عدوا كثيرين من المجاذيب كما سيمر بك وشيكاً ، فانهم قد علنوا هذه الحال من وجه آخر .

1) Cf. P. M.-C. II 973, 980-981, 984.

2) Cf. P. M.-C. V 795-7.

قسم مؤرخو التصوف جمهرة المتصوفين قسامين كبيرين : المأخوذون في ابتداء امرهم في طريق المحبين (الذين يحبون الله) ، والمأخوذون في طريق المحبوبين (الذين يحبهم الله) . اما الاولون فيسعون بالمجاهدة حتى يكشف لهم او يصلوا ، اما الآخرون فانه يكشف لهم من غير سعي منهم بل بلطف من الله ، إن الله يجذبهم عن الحس بما حولهم اليه ، حتى يصلوا الى الاتحاد به في حال من الذهول (١) . على ان « الجذبة » اذا كانت ترد ثم تنقطع فانها تسمى « حالاً » ، اما اذا دامت « وابتقي المتصوف على جذبته ما رُد الى الاجتهاد بعد الكشف » فيسمى « مجذوباً » (٢) . ويبدو ان هذا المعنى للجذب قديم ورد عند الحلاج (ت ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م) ولكن في معنى مخالف للمعنى الذي استقرت عليه الكلمة فيما بعد (٣) . ولا ريب في ان المجذوب كان عندهم افضل من السالك (٤) . وقد يسمون من لا شيخ (مرشد) له بالمجذوب (٥) .

اما في العصر الذي زيد تاريخه فلقد سَمَّوْا هذه الاحوال الشاذة « حال السلب و حال الجذب » . والذي سلب او جذب هو عندهم ذلك الذي « جن بربه الذي خلقه » ، فاخذت تظهر عليه عوارض الجنون حيناً بعد حين . وهم يسمون هذه العوارض التي تأتي

(١) عوارف المعارف ١ : ٢٦٠ - ٢٦٤ . Enc. Isl. III 95 ، ابن خلكان
٢ : ٦٢٩ .

(٢) عوارف المعارف ١ : ١٨١

3) Enc. III 95

(٤) عوارف المعارف ١ : (٢٦١ - ٩٥) Enc. Isl. III 95-6

(٥) ابن خلكان ٢ : ١٢٦

مرة بعد مرة « غلبة الحال » ، فاذا استمرت من غير انقطاع كان صاحبها « مجذوباً » .

*

فن « المجاذيب » الذين شهدوا انقضاء القرن التاسع الهجري (والخامس عشر الميلادي) وكانوا يأتون باعمال يتتره عنها العقلاء . عبد القادر السبكي ، « كان يقرأ مرة ويضحك مرة ويكلم نفسه مرة اخرى . وكان له حمارة يجعل لها ولاولادها براقع على وجوهها خوفاً عليها من العين . وكان يتكلم بالكلام الذي يستحي منه عرفاً . وخطب مرة عروساً فراها فاعجبته فتعمرى لها بحضرة ايها وقال لها : انظري انت الاخرى حتى لا تقولي بعد ذلك : بدنه خشن او فيه برص او غير ذلك » ، وكان يؤذي الناس (٢ : ٢٤) (١) .

ومن هؤلاء عامر المجذوب كانت له عمامة نحوه نظار (٢) ، لا يستطيع احد ان يضعها على رأسه من ثقلها ، وكان يجمعها من خرق مختلفة (٢ : ٢٠٧) . ومنهم ايضاً سلمان الحانوتي ، « وكان اكثر اقامته بالمساجد المهجورة والبساتين الخراب ليلاً ونهاراً ، وكانت ثيابه تارة رثة وتارة كتياب القضاة والتجار » (٢ : ٢٠٧) . اما حبيب المجذوب فكان الصغار يازحونه (يسخرون منه) فمرة يعطيم ومرة يؤذيهم . وكان كثير الاذي للناس (٢ : ١٥٦) . ومنهم فرج المجذوب « كان يطلب الدراهم من الناس ثم يعطيها للمحاييج والارامل ، وكثيراً ما يدفنها في جوار حائط وينهب

(١) الارقام في المتن هنا تشير الى صفحات كتاب الشهراني .

(٢) القنطار المصري مائة كيلو .

ويخليا فيأخذها الناس (٢ : ١٥٦) . ومنهم ابراهيم المجذوب كان يحصل الفلوس ويعطيها المطبلين ويقول : طبلوا لي زمروا لي (٢ : ١٥٧) .

اما ابو المخير الكليباتي (ت ٥٩١٠) فاكتسب لقبه من انه كان يأمر الذين يحتاجون اليه بشراء لحم للكلاب ، وكان يدخل الى المساجد بالكلاب . ثم انه كان في اغلب اوقاته يضع وجهه في حلق الخلاء في مiazza جامع الحاكم (٢ : ١٥٨) . وكان احمد المجذوب (ت بعيد ٩٢٠) يقف على دكان ما ثم لا يزال يصيح : « يا مالي ومال السلطان عند صاحب هذا الدكان » حتى يعطيه صاحب ذلك الدكان فلوساً ، فيأخذها ويدفنها تحت جدار ويذهب (٢ : ١٥٧) . واما بركات الخياط (ت ٩٢٣) فكان يجمع الهررة والكلاب والخرفان الميتة في دكانه حتى لم يكن احد يستطيع الدنو من ذلك الدكان . وقيل له يوماً : هلم صلاة الجمعة ، فقال : ما لنا عادة (١٥٩٤٢) . ومن غريب امر خليل المجذوب انه كان عرياناً ، وكان من عادته أن يصيح : يا دائم يا دائم (٢ : ٢٠٦ - ٢٠٧) . اما ابراهيم بن عصفير (ت ٩٤٢ هـ) فكان اذا غلب عليه الحال خاصم الذباب الذي يقع على وجهه . وكان يتشوش من قول المؤذن : الله اكبر . ثم انه ترك الصلاة وترك غسل نفسه ، فاذا غسلوا ثوبه وجدوا فيه العذرة (النجاسة) كثوب الاطفال . واذا رأى جنازة مشى امامها يقول : زلاية هريسة ، زلاية هريسة واحواله غريبة (٢ : ١٥٥) .

وهناك عدد وافر من هؤلاء المجاذيب اوردهم هنا حسب ترتيب سني وفاتهم قدر الامكان :

شعبان المجذوب (٢ : ٢٠٥) ، عمر المجذوب (٢ : ٢٠٧) ، شهاب الدين الطويل (٢ : ١٨٩) ، علي وحيش (٢ : ١٦٥) ، بهاء الدين المجذوب وفرح المجذوب (٢ : ١٥١ - ١٥٢) ، ابراهيم المجذوب (٢ : ١٦٤) ، الشريف المجذوب (٢ : ١٦٥) ، علي الحواص وعلي الدميري المجذوب (٢ : ١٦٦) ، عبد القادر الدشوطي (٢ : ١٥٢) ، ابراهيم

العريان (٢ : ١٥٧) ، عبيد البلقيني (٢ : ١٦٢) ، شهاب
الطويل النشيلي (٢ : ١٥٥) ، عبد العال المجذوب (٢ : ٢٠٦) .
ابو الفضل الاحمدي (٢ : ١٩١ - ١٩٢) ، عبدالرحمن المجذوب (٢ : ١٥٦)
ثم ناصر الدين النحاس (٢ : ١٩٩) .

واعتقد ان موضوع « المجاديب » يمكن ان يشر دراسة طويلة جيدة ،
اذا علمنا ان نفراً من هؤلاء قد تظاهروا « في جميع اعصر التصوف »
بالجذب في سبيل اغراض سياسية . والدارس البارع يحسن التمييز بين
المعتوهين من هؤلاء وبين الذين اجادوا تمثيل ادوارهم على مسرح الاضطراب
السياسي في الشرق .

الفصل الخامس

الادب الصوفي

من منابعه الى مصبه

*

أ - تحدر الادب الصوفي

الادب الصوفي في حقيقته فن من فنون الادب كالوصف والغزل والمدح والثناء .
والادب الصوفي مجراه الشعر في الاكثر والنثر في الاقل ، وهو في صورته الشعرية
والنثرية فن وجداني خالص - حتى في الفصول التي تبحث في التصوف كطريقة تعبدية ،
اذ ان هذه الفصول تكتب عادة تحت تأثير العنصر الشخصي ، وليست نتيجة بحث
موضوعي مجرد .

ولقد ندد أدورد براون (١) بالباحثين الاوروبيين الذين اعتقدوا ان الصوفية
نتاج فارسي وحركة آرية خلقت في فارس لتقاوم النفوذ العربي في الامبرطورية الاسلامية .
ولم يكتب جورج مارسيه (٢) بالتنديد بهؤلاء ، بل جزم بان الصوفية نبتت في التربة
العربية ثم اقتحمت فارس وتجلت هناك بين الصناع (اصحاب الصناعات) والتجار من

(1) Browne II 501, 505, cf. 489, 500.

(2) Enc. Isl. III 1061 b.

سكان المدن خاصة . على ان رينولد آلن نيكلسون اراد ان يقف موقفاً وسطاً فقال (١) ان الصوفية الصق بالفرس منها بالعرب ، ولذلك كان اثرها في أدب الفرس اعظم من اثرها في الادب العربي . ثم يعود براون مؤيداً قوله الاول فيقول (٢) بان عمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي ، وهما من اكبر متصوفة الاسلام ، كانا عربيين .

لغات الادب الصوفي _ يتكلم المسلمون لغات كثيرة هي لغات البلاد التي التي يسكنونها ، فهم يتكلمون العربية والتركية والفارسية والاردية والبربرية واللغات الزنجية والصينية والجاوية ثم البلغارية واللغات السلافية والفنلندية وغيرها . ولكن الادب الصوفي الاسلامي يبرز في لغتين اثنتين برونزاً عظيماً ، في العربية والفارسية وتلي هاتين اللغتين في الاهمية بالاضافة الى الادب الصوفي اللغة التركية الغربية (العثمانية) . اما سائر اللغات فالادب فيها حديث النشأة ليس له كبير اتصال بالعصر الذي نعالجه .

منابع الادب الصوفي _ اذا درسنا خصائص الادب الصوفي وجدناها تنبُع في اربعة فنون من فنون الشعر خاصة : في الشعر الديني عامة ، وفي الغزل بنوعية العذري العفيف والصریح المادي ، ثم في الحزريات ، واخيراً في الشعر المبني على الرمز .

أ - الشعر الديني - الشعر الديني في الاسلام هو اول منابع الادب الصوفي الاسلامي . بدأ هذا الشعر في الاسلام مع انتصار الدعوة الاسلاميه ، فما كاد رسول الله يخرج بالمسلمين الى الغزوات حتى بدأ الشعراء يلقون الشعر بين يديه . ولقد كان الشعراء الذين ظهروا في الدور المدني (١ - ١١ هـ = ٦٢٢ - ٦٣٢ م) بضع مائة شاعر اشهرهم بلاريب حسّان بن ثابت شاعر الرسول ، فمن قوله في مديح الرسول :

(1) Lit. Hist. 399

(2) Browne II 505.

أغرته عليه للنبوة خاتم من الله من نور يلوح ويشهد .
وضم الآله اسم النبي الى اسمه اذا قال في الخمس المؤذن : أشهدا
نبي اتانا بعد ياس وقرة من الرسل والاثان في الارض تعبد ،
فامسى سراجاً مستيراً وهاديا يلوح كما لاح الصقيل المهتد .

ومن اشهر القصائد في الشعر الديني في الاسلام قصيدة كعب بن زهير التي انشده
بين يدي الرسول ، ومطلعها :

بانت سعاد قلبي اليوم متجولاً متم إثرها لم يفد ، مكبول (١) .
وقال كل خليل كنت آملمه : لا أهينك ، إني عنك مشغول .
فقلت : خلوا سبيلي لا أبا لكم ، فكل ما قدر الرحمن مفعول ا
كل ابن انثى وان طالت نسلايته يوما على آله حدياء محمول (٢) .
انبت ان رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مأمول .
مهلاً هداك الذي اعطاك نافلة ال قرآن فيها مواعظ وتفصيل ،
لا تأخذني باقوال الوشاة ولم أذنب وان كثرت في الاقاويل .
ان الرسول لنور يستضاء به مهتد من سيوف الله مسلول .

والشعر الديني كان كثيراً حتي في عهد الاسلام الاول (٣) ، اما في العصر العباسي

(١) بانت : بعدت . المتجول : الذي اسقمه الحب . مكبول : مقيد .

(٢) الآلة الحدياء : النعش .

(٣) راجع كتب السير ، ثم كتاب حسن الصحابة في شرح اشعار الصحابة ،
درسمات (استانبول) ١٣٢٤ هـ .

فيجب ان نكتفي بابي العتاهية (١) الذي كان في اول امره شاعراً من اقران ابي نواس ثم خاب في حبه فانقلب شاعراً بكاءً على القبور يظهر احتقار الدنيا وتعظيم الآخرة وينظم الشعر في ترهيد الناس ، اما هو فكان حريصاً على جمع المال . ولما تصوف ابنه محمد دخل عليه يؤنبه ويقرّعه ويقول له : « أقبل على سوقك فانها اورد عليك » ، وكان ابنه بزّازاً (بائع نسيج) . ومن اقوال ابي العتاهية في الترهيد في الدنيا :

حتى متى يستفزني الطمعُ ، ليس لي بالكفاف مئسَمُ
ما افضل الصبرِ والقناعة للناس جميعاً لو أنهم قنعوا ،
وأخدعَ الليلَ والنهارَ لا أقوام في الغي قد رتعوا !
لله درُّ الدُّنْيَى ، فقد لعبت قبلي بقوم ، فما ترى صنعوا ؟
أثروا فلم يدخلوا قبورهمُ شيئاً من الثروة التي جمعوا .
وكان ما قدموا لانفسهم اعظم نفعاً من الذي ودعوا (٢)

ب - الغزل : والغزل ، بنوعيه العُذري والصريح ، مصدر مهم من مصادر الادب الصوفي . ان الحب الالهي في الشعر الصوفي فرع من فروع الغزل والنسيب ، لا يختلف من الغزل العادي في المعاني والالفاظ ولكن في التفسير والتأويل فقط . ولو أني اردت ان اوزانك بين معاني الصوفيين في الحب الالهي وبين معاني الشعراء في الحب لطال علي السرد وطال عليك العبس على هذه الناحية . ولكن يكفي ان اورد لك ابيات عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ، احد وجوه الفقهاء ، من اهل المدينة ومن

(١) امراء الشعر ١١١ - ١٤٠

(٢) ما قدموا لانفسهم : ما فعلوا من الخير الذي ينفعهم في الآخرة . ودعوا : تركوا في الدنيا .

التابعين الذين عاصروا عمر بن عبد العزيز . وقد توفي على الاغلب سنة ١٠٢هـ (٧٢٠م) (١) .
كان لعبيدالله زوجة فعتب عليها في بعض الامر فطلقها ، ثم ندم على ذلك فقال قصيدة
مطلعها (٢) :

كتمت الهوى حتى أضرت بك الکتّم ، ولامك اقوام ولومهم ظلم .
الا من لنفس لا تموت فينقضي عنها ، ولا تحيا حياة لها طعم .
أترك إتيان الحبيب تأتماً ؟ الا ان هجران الحبيب هو الظلم .
فدق هجرها ، قد كنت ترعم انه رشاد ، الا يا ربما كذب الزعم .

ولا ريب في ان هذه القصيدة كانت نصب عين ابن الفارض حينما نظم خمريته
المشهورة : « شربنا على ذكر الحبيب » (راجع المختار من شعره) .

ج - الخمریات : والخمریات ايضاً منبع فوّار من منابع الادب الصوفي ، ويكني
هنا ان نكتني بامير هذا الفن ابي نواس الحسن بن هاني (ت ١٩٩هـ = ٨١٤م) ،
الذي لم تختلف خمرياته عن خمریات الصوفية المتأخرين الا بالتأويل فقط ، فلقد سار
شعراء الصوفية في الخمر على آثاره وغرفوا من عبقريته وعبقرية اقرانه . ذكر الغزالي في
باب الوجد والدماع من كتاب احياء علوم الدين (٣) ان الصوفي اذا استغرق في ذكر
الله حتى فتي قلبه عن كل شيء الا عن ذكر الله الجاضر فيه كانت حاله حال الاناء الذي

(١) حلية الاولياء (مصر ١٣٥٤هـ = ١٩٣٥م) ٢ : ١٨٨ ، ابن خلكان

٣٨٤ : ١

(٢) غ ٩ : ١٤٩ ، ١٥٠ ، راجع ١٣٩ وما بعدها .

(٣) راجع ٢ : ٢٢٩

يتلوّن بلون ما فيه ويُعرب عن هذه الحقيقة ، اعني سر القلب بالاضافة الى ما يحضر فيه قول الشاعر :

رق الزجاج وراقت الخمرُ فتشابهها فتشاكل الامرُ :
فكأنما خمرٌ ولا قدحٌ ، وكأنما قدح ولا خمراً

اما البيتان فهما للصاحب عباد (١) . وقد اشتهر ابو نواس ايضاً بابيات في الخمر اعترف منها الصوفيون ، كقوله (٢) :

الافاسقني خمرأ ، وقل لي : هي الخمر ، ولا تسقني سرأ اذا امكن الجهرُ .
فعيش الهتي في سكرة بعد سكرة . فان طال هذا عنده قصر العمر :
وما العُبن إلا أن تراني صاحياً ، وما العُثم إلا ان يتعمني السكر .
فبح باسم من اهوى ودعني من الكئي ، فلاخير في اللذات من دونها ستر ا

د - الرمز : والرمز هو الاساس الذي يقوم عليه الادب الصوفي . واقرب تعريف للرمز انه « الاغراق في اوجه البلاغة وخصوصاً الاستعارة » . ويرى علماء البلاغة ان التشبيه يحسن ان يكون بعيداً (ذلك لان العلة بين المشبه والمشبه به المذكورين تكون عادة ظاهرة) ، اما الاستعارة فيجب ان تكون قريبة (ذلك لان الاستعارة تقوم على حذف المشبه او المشبه به ، وهذا مما يجعل فيها بعض الغموض) . فاذا نحن اوغلنا في الاستعارة كقول ابي تمام يصف روضاً مطرته سحابة بعد جفاف طويل :

(١) الثعالي ، احسن ما سمعت (مطبعة الجمهور ، مصر ١٣٢٤) ص ٥٤

كشفت الروض رأسه واستسر الـ محلُّ منها كما استسر المرئب (١)
اقتربنا من الرمز . وتلعب الكناية (التعبير عن معنى ما بلفظ لا يدل عليه
مباشرة) والثورية (استعمال كلمة لها معنيان يفهم السامع اقربهما ويقصد القائل ابعدهما)
في الرمز دوراً كبيراً .

فمن اقدم ما يُستشهد به في الكناية قول حميد بن ثور . تقدم عمر بن الخطاب
الى الشعراء ألا يشب احدٌ بامرأة إلا جلدته ، فقال حميد (٢) يكني عن امرأة يجبا
« بأسرحة » (الشجرة الطويلة) :

ابي الله إلا ان سرحة مالك على كل افنان العِضاه تروق (٣)
فقد ذهبت عرضاً وما فوق طولها من السرح الا عشة وسحوق (٤)
فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفياء من برد العشى تذوق (٥)
فهل انا ان عللت نفسي بسرحة من السرح موجودٌ عليّ طريق ؟

(١) استسر : اختنى . المرئب : المتهم الذي يشعر بذنبه .

(٢) غ ٤ : ٣٥٦ - ٣٥٧ و Farrukh 117

(٣) مالك : بني مالك . افنان : اغصان . العِضاه : الشجرة العظيمة . تروق :
تريد في الحسن والبهاء

(٤) اذا كان ثمت اشجار اطول منها فهذه الاشجار قليلة الورق (لا حسن لا ولا
بهاء) مفرطة في الطول غير المستحب .

(٥) لا تستطيع ان تمنح المستظل به شيئاً لا في الصباح ولا المساء .

اما الشاعر الذي برز الرمز في شعره بروزاً ظاهراً فاغترف منه شعراء الصوفية اغترافاً فهو ابو الحسن محمد بن الحسين الموسوي المشهور بالشريف الرضي (ت ببغداد ٥٤٠٦ = ١٠١٥ م) وشعره يجمع الى السلاسة متانة والى السهولة رصانة ، ويشتمل على معان يقرب جناها ويبعد مداها (١) . وشعر الرضي مشتمل على اكثر خصائص الشعر الصوفي . ولقد كانت هذه الفكرة موضوع مقالين ، نشرتهما في جريدة الاحرار البيروتية (السبت في ٢٧ شباط والسبت في ٥ آذار ١٩٣٢) ، سأجتري ، منهما بالشاهدين التاليين ، قال الشريف الرضي (٢) :

اذا اعترض المأمول من دونه الردى شققت اليه الدارين بمهجتي
وغامت فيه لا أبالي لو أنني تلقيت منه منيئي بمنيتي
ألا لا اعد العيش عيشاً مع الاذي لان قعيد الذل ، حياً ، كيت .

فاخذ ابن الفارض عدداً من معاني هذه القصيدة واخذ رويها ومجرها ، وقال من قصيدة له :

تتيح المنايا اذ تتيح لنا المني وذاك رخيص منيئي بمنيتي
جمال محياك المصون لثامه عن اللثم فيه عدت حياً كيت

ولقد ألم الدكتور ع . محفوظ في كتاب القيم « الشريف الرضي » (٣) .
بوازئات كثيرة بين ابن الفارض وبين الشريف الرضي . ومع ان الرمزية غير الصوفية كما
يقول الدكتور محفوظ (ص ١١٨) ، فلا ريب في ان الصوفيين يستغلون الاسلوب
الرمزي في نثرهم ونظمهم . ويجسن الان نترك الشريف الرضي قبل ان نزوي له الابيات

التالية المملوءة بذكر الاماكن المقدسة والقرنل العفیف والحمر مما حفَل به الشعر
الصوفي (١) .

يا رفیقاً قفا تضویکما (٢) بین اعلام النقا والمنحنى
وانشدا قلبي فقد ضیعتہ باختیاری بین جمع ورنی
عارضاً السرب ، فان كان فتى بالعیون النجل یقضى فانا
ثم كانت بقاء وقفة ضمنت للشوق قلباً ضمناً (٣)
غادرونی جنداً تُظهره لهم الشکوى ویخفیه الضنی
حبذا منکم خیال طارق مر بالحي ولم یلم بنا
باخلٌ بجل الذي ارسله سئل الئیل وما جاد لنا
ما رأت عینی مذ فارقتکم یا نزول الحي شیئاً حسناً

* * *

ب- ادوار الادب الصوفي

رأینا ان الادب الصوفي نبع فی فنون معروفة من فنون الشعر خاصة ، وسنرى ان
هذا الادب بدأ وجدانياً واضحاً رقیقاً ثم انتهى کثیر التکلف ، ذلك لان اصحابه حرصوا على
ان یحشروا فيه المعانی المختلفة ، فلم یبق الشاعر الصوفي ، من اجل ذلك شاعراً فحسب بل
اصبح احد علماء الکلام الذين یستخدمون الشعر لعرض آرائهم . ویجب ألا ننسى
ان الادب الصوفي کان ادباً ضعيفاً بعوامل مختلفة .

(١) دیوان ٢ : ٨٩٩ - ٩٠٠

(٢) النضو : البعید المعزول .

(٣) الضمن : العاشق

أ - التكلف في جمع معانٍ مختلفة في القصيدة الواحدة .

ب - الاغراق في التكلف اللفظي والتأنيق البديعي .

ج - التعبير عن الناحية الضعيفة في النفس الانسانية : الحب ، التذلل ، الاستسلام والخنوع وما إليها .

د - التقليد ، فان اكثر الشعر الصوفي تقليد اشعر شعراء سبقوا ، وخصوصاً في الادب العربي .

وعلى هذا ساقص عليك طرفاً من تاريخ الادب الصوفي .

نشأة الادب الصوفي

ليس في العالم اليوم ادب حي يداني الادب العزبي في القِدَم . ومع ان الفن الصوفي ليس من اقدم فنون ادبنا العربي ، فانه على كل حال فن قديم جداً .

الدور الاول

الاقوال الجامعة في اللغة العربية

يحسن ان نغد هذا الدور نحو مائة عام من الدهر ، من نحو سنة ٥٠ الى سنة ١٥٠ للهجرة (نحو ٦٧٥ - ٧٧٠ م) . ان الادب الصوفي في هذه الحقبة اقوال جامعة في الاكثر تُروى عن الصوفيين الاولين وتتناول الحث على الزهد في الدنيا والخوف من الآخرة والشوق الى لقاء الله . من ذلك اقوال متفرقة لزهاد مختلفين :

ما يُغنى عني ما اعلم من الخير اذا لم اعمل به ؟ فياليتني لم احسن شيئاً - اذا وجدت رغيماً وكوز ماء يوماً بعد يوم فعلى الدنيا العفاء - ان اهل الذكر يجلسون

لذكر وعليهم من الذنوب امثال الجبال فيقومون وليس عليهم ذنب واحد - من زهد في الدنيا فهو مالك الدنيا والآخرة - انى استعجني من الله تعالى ان اخشى شيئاً دونه - اذا كان الفضل في الجماعة فان السلامة في العزلة .

الدور الثاني

نهضة الشعر الصوفي العربي

ويتمد هذا الدور في الادب الصوفي نحو مائتين وخمسين عاماً ، من سنة ١٥٠ الى ٤٠٠ للهجرة (نحو ٧٢٠ - ١٠٠٩ م) . وهذه حقبة متطاولة كان من حقها ان تقسم على الاقل واكن ابقيناها دوراً واحداً لان ثمة شيئاً واحداً يجمعها ، هو انها تمتاز « بادب متصل » لا باقوال متفرقة ، إلا انها لا تزال تعبر عن التصوف تعبيراً عاماً . ان الناحية الفنية من التعابير الصوفية لم تكن في هذا الدور قد شاعت بعد . ونحن نجد في هذا الدور خطبا ومقطعات شعرية تُهبّ منها النفحة الصوفية من غير ان تكون قد انفصلت بعد من الادب الوجداني العام .

فمن اوائل ادباء الصوفية في هذا الدور ابو العباس محمد بن صبيح المعروف بابن السماك (ت بالكوفة ١٨٣ هـ = ٧٩٩ م) وكان حسن الوعظ كثير التأثير في السامعين (١) . كان يقول : « يا أخوتي ، هب ان الدنيا كلها في يديك فانظر ما في يديك منها عند الموت كم من مذكر لله تعالى وهو له ناس ، وكم من داع الى الله تعالى وهو فارٌّ من الله تعالى . وكم من تال لكتاب الله تعالى وهو منسلخ من آيات الله تعالى . و كان يعظ مرة فقال : « من اعرض عن الله بكليته اعرض الله عنه جملةً ، ومن اقبل على الله بقلبه اقبل الله برحمته عليه واقبل بجميع وجوه الخلق اليه » .

وتوفيت رابعة العدوية بعد ابن السكّاء بعامين اثنين (١٨٥ هـ = ٨٠١ م) . وقد
اشتهر عنها أبيات لها في المحبة الالهية (١) :-

أحبك حبّين : حبّ الهوى ، وحبّاً لآنك اهل لذاكا .
فاما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواكا .
واما الذي انت اهل له فكشفتك لي العُجب حتى أراكا ،
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ، واكنّ لك الحمد في ذا وذاكا .
قال الغزالي : « ولعلها ارادت بحب الهوى حبّ الله لاحسانه اليها وانعامه عايبها
بجظوظ العاجلة ، و (ارادت) بحبه لما هو اهل له الحبّ لجماله وجلاله الذي انكشف
لها ، وهو أعلى الحبين واقوامهما » .

وكذلك من شعراء هذا الدور ابو تراب عسكر بن الحسين النخشي (ت ٢٤٥ هـ
= نحو ٨٥٩ م) ، وهو من أجلة مشايخ خراسان وكبارهم المشهورين بالعالم والفتوة
والزهد والتوكل والورع (٢) ، وله شعر في علامات المحبة (٣) :

لا تُتخدَعن ، فلحبيب دلائلٌ ولديه من تُحفّ الحبيب وسائلٌ :
منها تنعمه برّ بلانه وسروره في كل ما هو فاعل .
فالمنع منه عطية مقبولة ، والفقر إكرام وبرّ عاجل .
ومن الدلائل ان ترى من عزمه طوع الحبيب ، وان الحّم العاذل .
ومن الدلائل ان يرى متقشفاً متحفظاً من كل ما هو قائل .

(١) الاحياء ٤ : ٢٥٦

(٢) القشيري ٢٢ ، الشعرائي ١ : ٩١ ، السبكي ٢ : ٥٥ وما بعدها .

(٣) الاحياء ٤ : ٢٨٠

ويروي الغزالي في الاحياء (٤ : ٢٨٠) ان ابا زكريا يحيى بن معاذ بن جعفر
الواعظ الرازي (ت بنيسابور نحو ٢٥٨ هـ = نحو ٨٧٢ م) (١) قد عارض ابيات ابي
تراب النخشي معدداً من علامات المحبة ما فات النخشي :

ومن الدلائل حزنه ونحيبه ، جوف الظلام ، فاله من عاذل ،
ومن الدلائل ان تراه مسافراً نحو الجهاد وكل فعل فاضل
ومن الدلائل زهده في ما يرى من دار ذل او نعيم زائل
ومن الدلائل ان تراه راضياً بملكه في كل حكم نازل ،
ومن الدلائل ضحكه بين الوري والقلب محزون كقلب الثاقل .

ونلاحظ ان شعر النخشي ضعيف ، ولكن شعر معاذ بن يحيى اشد ضعفاً .

ويروي الغزالي في الاحياء ايضاً (٤ : ٢٧٨) ابياتاً ينسبها للجنيدي (ت ٢٩٧ هـ)
يشير بها الى اسرار احوال العارفين . وفي هذه الايات ضعف الشعر الصوفي :

سرت باناس في الغيوب قلوبهم فحلوا - بقرب الماجد المتفضل -
عراصاً بقرب الله في ظل قدسه تجول بها ارواحهم وتنقل .
مواردهم فيها على العز والزهى ومصدرهم عنها لما هو اكمل .
تروح بعز مفرد من صفاته وفي حلال التوحيد تمشي وترفل .

ومن اواخر من يستشهد بهم من شعراء هذا الدور ابو حمزة الخراساني ، ذكر
القشيري (ص ٣٣) انه توفي سنة ٢٩٠ هـ (٩٠٣ م) ، وقال الشعراني (١ : ١١٤)
انه مات سنة ٣٠٩ هـ (٩٢١ م) . واصل ابي حمزة من نيسابور ، وكان من افتي
المشايخ وادينهم واورعهم . ويروي له الغزالي في الاحياء (٤ : ٢٢٣) ابياتاً فيها
نفحة الشاعرية ومثانة السبك :

نهائي حياتي منك ان اكشف الهوى واغنيتني بالفهم منك عن الكشف .
تلطفت في امري فابدت شاهدي الى غايب ، والطف يدرك باللطف .
ترايت لي بالغيب حتى كأنها تبشرني بالغيب اذك في الكف .
أراك ، وبني من هيبتي لك وحشة ، فتؤنسني باللطف منك وبالعطف ،
وتحيي مجاً انت في الحب حتمه ، وذا عجب كون الحياة مع الخف !

الدور الثالث

التصوف في الادب الفارسي - الحب والوصول في الادب العربي

يكثر الشعراء في هذا الدور على قصره ، فهو يجب ان يمتد نحو مائتي عام هي القرن الخامس والقرن السادس الهجريان (٤٠٠ - ٦٠٠ هـ) والقرنان الحادي عشر والثاني عشر للميلاد (نحو ١٠٠٩ - ١٢٠٣ م) . في هذا الدور يتجه الادب الصوفي عند العرب الى التوسل الى الله والحث على القرب منه والكلام على التقوى وفضائل النفوس ، ثم يشيع فيه الرمز وتكثر الكناية فيصبح التفسير الصوفي لعدد من الابيات الغزلية على الاكثر أمراً ضرورياً . وفي هذا الدور اصبح التصوف فناً بارزاً من فنون الادب العربي .

ومن الميزات الكبرى لهذا الدور ولادة الادب الفارسي جملةً ونشأة الفن الصوفي فيه .

نشأة الادب الفارسي - الادب الصوفي

نقصد بالادب الفارسي هنا الادب الاسلامي في فارس ، اعني الادب الذي نشأ على الارض الفارسية بعد الفتح العربي منذ القرن الاول للهجرة واسباع للميلاد ، ثم استمر عربياً الى القرن الهجري الخامس ، ذلك لان الفرس كتبوا ادبهم منذ ذلك العهد

شعراً ، ولكن لم يترك لنا منه سوى خمسين بيتاً . وكذلك اراد ان ينظم اخبار الفرس
الساسانيين في ملحمة كبرى . غير انه مات باكراً بعد ان نظم منها نحو الف بيت
قط (١) .

وجاء بعد الروذكي شاعر فارسي آخر هو ابو منصور محمد بن احمد الطوسي المعروف
بالدقيقي . احب الدقيقي ان يت رسم خطوات الروذكي فبدأ نظم ملحمة في تاريخ فارس
القديم . ولكنه لم يكملها . ولكنه لم يكملها . ولكنه لم يكملها . ولكنه لم يكملها .
١٩٥٢ م (٢) .

وكان في القرن الهجري الرابع (العاشر الميلادي) ادباء وشعراء وحكاما كثارا
كتبوا شعراً ونثراً باللغتين العربية والفارسية . ومن هؤلاء من اتى بغزل رقيق في
ديباجة حلوة سائغة امثال معروف البلخي واي شبيب الهروي واي الفتح البستي
(ت في بخارى ٩٠١ هـ = ١٠١٠) (٣) الذي اشتهر بقصيدته العربية الحكيمية :

زيادةُ المرء في دنياه نقصانُ ، وربحه غير محض الخيرُ خسرانُ
ففي هذه القصيدة معان غير صوفية ، ولكن فيها ايضاً معاني صوفية او قربية
من الصوفية قرباً يدر الاستشهاد بها هنا :

يا خادم الجسم ، كم تسعى لخدمته ،
اقبل على النفس فاستكمل فضائلها
أتطلب الربح مما فيه خسران ؟
فانت بالنفس لا بالجسم انسان !

Enc, Isl. III 1060, 1061,

(١) راجع جهاز مقاله ١٢٦ .

(2) Enc. Isl. I 900,

Enc. Isl. I 806

(٣) ابن خلكان ١ : ٥٥٩

واشدد يدك بجبل الله معتصماً
من استعان بغير الله في طلب
لا ظلّ للرم، يعرى من نُهي وتقي
ونلامور . وواقيت مقدره
فلا تكن عجلاً في الامر تطلبه
كفى من العيش ما قد سد من عوز
يا ايها العالمُ المرضي سيرته
ويا اخا الجهل لو اصبحت في لجج
فانه الركن ان خانتك اركان .
فان ناصره عجز وخذلان .
وان اظلمه اوراق وافنان .
وكل امر له حد وميزان
فليس يُحمد بعد النضح بُجران (١)
ففيه للحر قنيان وغنيان
أبشر فانت بغير الماء ريان
فانت ما بينها لاشك ظمآن

ومع ان الشريف الرضي (ت ٤٠٤ هـ = ١٠١٣ م) لم يكن متصوفاً ، فان شعره ينطوي على معان صوفية كثيرة (٢) ، لما فيه من ذكر الاماكن المقدسة ومن الغزل العفيف ومن الرمز على الحصر .

على انه لما اطل القرن الخامس الهجري (والخادي عشر الميلادي) على فارس تبدلت صورة الادب فيها تبديلاً اساسياً . ويجسن ان نلم هنا بخصائص ثلاثة من مشاهير هذا الدور ، هم الفردوسي وفرّخي وناصر خسرو .

ولد ابو القاسم الفردوسي الطوسي نحو سنة ٣٢٢ هـ (٩٣٤ م) وتوفي بين سنة ٤١١ و ٤١٢ هـ (١٠٢٠ - ١٠٢٦ م) : لقد عاصر المتنبّي ثلاثين عاماً ومات بعده بسبع وخمسين سنة . ولقد اشتهر الفردوسي بانه ناظم الشاهنامه (كتاب الملوك) باللغة الفارسية وقد جمع فيها . فاخر الفرس وملوكهم منذ اقدم الازمنة الى الفتح العربي . وبما ان اللغة العربية كانت قد حلت محل اللغة الفارسية القديمة في الادب وفي المجتمع ،

(١) لا تستعجل الحصول على امر قبل ان يأتي وقته ، فالعرق ينضح من المريض في آخر ادوار الحمى ، فاذا جاء العرق قبل ان ينتهي دور البحران (الهديان من الحرارة) ثم ظلت الحرارة مرتفعة دل ذلك على سوء حالة المريض .

(٢) راجع هذا الفصل ، ص ١٠١ - ١٠٢

فإن نظم ملحمة تبلغ ستين ألف بيت من الشعر في اللغة الفارسية لم يكن - حتى من الناحية اللغوية - عملاً سهلاً . من أجل ذلك طاف الفردوسي في القرى والديساكر ليلقى الفلاحين واهل القاصية الذين لم تكن اللغة العربية قد اجتاحت بعد جميع مظاهر حياتهم ، ويسألهم عن الكلمات الفارسية التي ما زالت تحظر في كلامهم بعد ان فقدت من كلام اهل الحضرة المنغسين في الحياة العربية . ولقد حاول الفردوسي ان تكون الشاهنامه خالية من الكلمات العربية ، ولكنه لم يستطع ذلك ، بل بقي في تلك الملحمة نحو خمسة بالمائة من لسان العرب الخالص . من اجل ذلك تعد الشاهنامه « صنيحاً قومياً » قبل ان تعد « صنيحاً أدبياً » . ولا ريب في انها محاولة لخلق رداء الثقافة العربية عن مناكب فارس . ثم هي الاساس المكين الاول للقاموس الفارسي وللادب الفارسي (١) . وقد نشر الدكتور عبد الوهاب عزام ترجمة ابي الفتح البنداري للشاهنامه الى اللغة العربية وعلق عليها حواشي كثيرة (القاهرة ١٣٥٠ هـ و ١٩٣٢ م) .

ويلى الفردوسي في الاهمية ابو الحسن علي بن جولوغ فرُّخي (او فرُّوخي) المولود في سيستان (او سجستان) والمتوفى سنة ٤٢٩ هـ (١٠٣٨ م) . كان فرُّخي ادبياً مشهوراً ولكن نثره ضاع ولم يبق لنا سوى شعره الذي جعله - في رأي بعض ادباء الفرس - على مستوى واحد مع المتنبي ، قالوا لما له من سهولة الاسلوب ومن الابتكار والعبقرية . ولقد تناقل مؤرخو الادب الفارسي من المستشرقين هذا الحكم في كتبهم (٢) .

ويعر في اعقاب هذا الدور ابو المعين ناصر بن خسرو بن الحارث المعروف باسم ناصر خسرو ، المولود في مقاطعة بلخ سنة ٣٩٤ هـ (١٠٠٣ م) والمتوفى نحو سنة ٤٥٢ هـ (١٠٦٠ م) . كان ناصر خسرو ادبياً ناثراً شاعراً ، وكان داعية اسماعيلياً

1) cf. Browne I 123, II 143, 145-6, Enc. II 110, III 1060.

(2) Browne II 124, Enc. Isl. II 69, III 1059

يسيح في الارض . على ان شعره ركيك الاسلوب على الرغم من انه تصدى فيه للآراء
الفلسفية . اما شهرته فقاومة على نثره ، وعلى كتاب واحد من كتبه هو سياحتنامه
(كتاب الرحلة) ، وهو وصف لرحلته في بلاد الاسلام . وقد مر ناصر خسرو في
المعرة ولقي ابا العلاء ووصف حسن حاله وعظيم مقامه في بلده (١) .

كل هذا التطور برز في الادب الفارسي قبل ان يولد الفن الصوفي فيه (٢) .

ولادة الادب الصوفي الفارسي - وفي اعقاب القرن الهجري الرابع
(اواخر القرن العاشر الميلادي) بدأ التصوف في الادب الفارسي بداءته الفطرية في
شعر شعراء سُفغوا بنظم الرباعيات . والرباعية مقطوعة شعرية تتألف من اربعة
اشطر ، أشطرها الاول والثاني والرابع مصرعة ، اما الشطر الثالث فيكون
مطلقا :

خِشْتِ وطنِ اَزْ تَحْتِ سَلِيانِ خُوشْتِ
خارِ وطنِ اَزْ سَنْبِلُ وِ رِيحانِ خُوشْتِ
يُوسُفِ كِه بِمِصرِ بادشاهي ميكَردِ
ميكَفْتِ : كِدا بُوْدنِ بَكِنعانِ خُوشْتِ (٣)

ويحسن ان نلاحظ ان القافية الحقيقية هي هنا الكلمة التي قبل الاخيرة في الاشطر
المصرعة : سليان - ريحان - كنعان . اما كلمة « خوشتر » المتكررة فليست

(1) Browne II 218, Enc. Isl. III 869, 870.

(2) Browne I 437.

(٣) الباء في بادشاهي والكاف في ميكَفْتِ وكدا فارسية كلها . راجع ترجمة
هذه الرباعية في الكلام على سعدي الشيرازي .

القافية ، بل تسمى الرديف . فلكل مصراع هنا اذن قافتان احدهما حقيقية والثانية صوتية ، وذلك ضرورة تقتضيها خصائص التركيب في اللغة الفارسية . على انه قد يكون لكل مصراع قافية واحدة حقيقية تحمل في آخر الشطر محل الرديف فلا يرجع في ذلك كله الى مظاته . وكذلك يحسن ان نعلم ان « الرباعية » فن فارسي خالص ، بل هي الفن الشعري الشعبي في فارس (١) .

واول الشعراء الصوفيين من الفرس في هذا الدور بابا طاهر العريان (ت ٤١٠ هـ = ١٠١٩ م) فقد برعن آرائه الصوفية شعراً في رباعيات وعبعنها نثراً ايضاً . على ان نثره كان فطرياً بدائياً ، واما شعره فقد قلده فيه الاغاني الشعبية ونظمه في لهجة اهل مقاطعة همذان . وترجع شهرة بابا طاهر الى بساطة آرائه وعذوبة كلماته وقرب لغته من اللهجة التي اصبحت فيما بعد اللغة الفصحى في فارس (٢) .

اما اول الشعراء الصوفية الكبار فهو بلاريب ابو سعيد بن ابي الخير ولد ابو سعيد بخرامان في اول المحرم ٣٥٧ (٧ كانون الاول ٩٦٧) وتوفي في الرابع من شعبان ٤٤٠ (١٢ كانون الثاني ١٠٤٩) . وقد اشتهر ابو سعيد برباعيات له (ورباعيات نسبت اليه) يصف فيها حالته النفسية ولكنه لا يتفلسف . وهو على كل حال اول الشعراء الفرس الذين نظموا في الحب الالهي وفي الخمر على مذهب الصوفيين ، وجعل الرباعيات اجنحة التصوف وخلع على المذهب الصوفي هذه الاصباغ التي لزمته الى اليوم . ويعتبر ابو سعيد مؤسس الشعر الصوفي الفارسي (٣) .

(1) Rempis 33

(2) Cf. Browne I 83-4, Enc. Isl. III 1061.

3) Studies IM 1, 3, 4, 48, Browne II 261, Hell 15, Enc. Isl. I 104.

وبعد جيل من الدهر جاء الشيخ ابو اسماعيل عبدالله الانصاري الهروي (ت ٤٨١ هـ = ١٠٨٨ م) . وللانصاري رباعيات وديوان اسمه « مناجات » (المناجاة) في نثر مسجع يبرز فيه الحب الالهي ايضاً وتطوف به وحدة الوجود . فهي يقول في شعره :
« انا لا احتاج الى خمر ولا الى قدح ، انني سكران بمجيك انا اطلبك في الكعبة
وفي بيت الصنم . ولكن ما الكعبة وما بيت الصنم لي ؟ ومع الانصاري ارتقت
الشعر الصوفي (١) .

ويعدون في هذا الدور غياث الدين ابا القتح عمر بن ابراهيم الخيام (ت نحو ٥١٥ هـ ، = ١١٢١ م) ، ذلك لانه تلقى علومه على شيوخ متصوفين . وكان هو فيما يرى بعضهم صوفياً معتدلاً (٢) . ويتفق عمر الخيام مع الصوفيين في اشياء : انه لا يرى لهذا العالم قيمة ، انه يتخذ الحب والخمر وسيلة الى التعبير عن مراميه ، ان رباعياته مملوءة بالرمز . قد لا يكون عمر الخيام صوفياً ، ولكن شعره شعر صوفي لا يبلغ في الشطح على كل حال ما بلغ اليه شعر محيي الدين بن عربي . ولو فرضنا جدلاً ان عمر الخيام انغمس فعلاً في لذة الخمر والحب فانه لم ينغمس اكثر من ابن عربي . ومع ان الغالب على رباعيات الخيام انها استخفاف بالدنيا والآخرة وبالعقل والشريعة فانك تجد فيها احياناً مثل قوله (الرباعيات رقم ٦٢ و ٣٩) (٣) :

حيواناً طوراً وطوراً نباتاً .	- ان بدري يلوح في كل شكل
صوف ان يفن وصفه يبق ذاتاً .	لا تخله يزول ، هيات فالو
أحواه ديرٌ ام حواه المسجدُ .	- دع كل قلب لم يمازجه الهوى
لم يعنه خلد وفار توقد .	وبدقت العشاق من خط اسمه

1) Browne II 269, 270, Enc. Isl. III 1061. b. c.

2) Rempis 4, 12,

وبعد ان نذكر الابيات التي ينقلها السبكي (٢ : ١٣ - ١٤) عن منهاج
العابدين (١) للغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) وينسبها لبعض آل البيت (زين العابدين
علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب) :

إني لا أكتم من علمي جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيقتننا .
يا ربُّ جوهر علم لو ابوح به لقليل لي : انت بمن يعبد الوثنا !
ولا تستحل رجال صالحون دمي يرون اقبح ما يأتونه حسنا .
وهي التي تروى لمحيي الدين بن عربي (٦٣٨ هـ = ١٢٤٠ م) ، نأتي الى عبدالله
الشهرزوري المرتضى (ت ربيع الاول ٥١١ = تموز ١١١٧) .

كان الشهرزوري (٢) مايج الوعظ مع الرشاقة في التعبير ومع التجنيس ، وله شعر
رائق يصف فيه مقامات السالك نحو الاتحاد بالله على طريقة الصوفية . وفي قصيدته
هذه كثير من المعاني التي كثرت في شعر المتصوفين المتأخرين حتى عند ابن الفارض وابن
عربي . ولاحظ انه يكتفي عن الوصول بالاصطلاح بالنار لا بشرب الخمر ولا بالحب :
لمعت نارهم وقد عسعس الاله ل ومل الحادي و حار الدليل .
يقول فيها :

فحططنا الى منازل قوم صرعتهم قبل المذاق الشمول
درس الوجد منهم كل رسم فهو رسم والقوم فيه حلول
ومن القوم من يشير الى وجد يد تبتقي عليه منه القليل
واكل منهم رأيت مقاما شرحه في الكتاب بما يطول
قلت : اهل الهوى ، سلامٌ عليكم ، لي فؤاد عنكم بكم مشغول
جنت كي اصطلبي فهل الى نسا ركم هذه ، الغداة ، سبيل ؟
فاجابت شواهد الحال عنهم ، كل حد من دونها مفلول :

(١) ص ٣ ، مسامون « مكان » صالحون

(٢) ابن خلكان ١ : ٤٥٨ - ٤٥٩ ، Hell 15. GAL I 433, Suppl. I 775,

كم اتاها قوم على غر
وقفوا شاخصين حتى اذا ما
وبدت راية الوفا بيد الوج
بذلوا انفسا سخت حين شمت
ثم غابوا من بعد ما اقتحموها
قذفتهم الى الرسول، فكل
نارنا هذه تضيء لمن يسه
منتهى الحظ ما تزود منها الح

ة منها وراموا امرأ ففز الوصول
لاح للوصول غرة وحجول
د ونادى اهل الحقائق : جولوا
بوصال واستصغر المبدول
بين امواجها ، وجاءت سيول
دنه في طولها مطلول
ري بليل ، لكنها لا تُنيل
ظ والمدركون ذاك قليل .

ثم نمر في ثنايا القرن السادس فنجد ابا العباس احمد بن محمد الصنهاجي الاندلسي
المشهور بابن العريف (ت ٥٣٦ هـ = ١١٤١ م) ، وكان من كبار الاولياء المتورعين ،
له الكتب المتعلقة بطريقة القوم وله نظم حسن في طريقتهم ايضاً (١) . وفي شعر ابن
العريف تترج الكناية بالخر بذكر البقاع المقدسة في الحجاز مع شيء قليل من
الصناعة :

شدوا المَطِيّ وقد نالوا المُنَى بيبي
سارت ركائبهم تندى روائعها
نسيم قبر النبي المصطفى لهم
يا واصلين الى المختار من مضر ،
انا اقمننا على عذر وعن قدر ،
وكلمهم بأليم الشوق قد باحا .
طيباً بما طاب ذاك الوفد اشباحا .
روح اذا شربوا من ذكره راحا .
زرتهم جسوماً وزرنا نحن ارواحا .
ومن اقام على عذر كمن راحا .

ولاحد الرفاعي (ت بالقاهرة ٥٧٨ هـ = ١١٨٢ م) ايضاً شعر على طريقة الصوفية منه (١) :

اذا جن لي لي هام قلبي بذكركم انوح كما نوح الحمام المطوق .
وفوقي سحاب يُطرهم والاسى وتحتي بحار بالاسى تتدفق .
سلوا أم عمرو كيف بات اسيرها تُفك الاسارى دونه وهو موثق .
فلا هو مقتول في القتل راحة ، ولا هو ممنون عليه فيُطلق .
ولاحد الرفاعي نثر كثير هي اقوال مختلفة ، منها (الشعراي ١ : ١٥١ - ١٦٠) :
« انظر الى النخلة لما رفعت رأسها جعل الله تعالى ثقل حملها عليها ، ولو حملت معها حملت .
وانظر الى شجرة اليقطين لما وضعت نفسها والقت خدها على الارض جعل ثقلها على
غيرها ، ولو حملت معها حملت لا تحس به » :
وكذلك لابي القاسم بن الخطيب (ت براكش ٥٨١ هـ = ١١٨٥) شعر في
التوسل (٢) :

ومن القصائد الصوفية الرائقة في هذا الدور قصيدة السهروردي المقتول ، شهاب
الدين يحيى بن حبش (قتل بجلب ٥٨٧ هـ) (٣) :

أبدأ تحن اليكم الارواحُ ووصالكم ريجانها والراح
وقلوب اهل ودا دم تشتاكم والى لذيذ لقائكم تراتح
وارحمنا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح
بالمران باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء الماشقين تباح
واذا همو كتبوا تحدث عنهم عند الوشاة المدمع السفاح
وبدت شواهد للسقام عليهم فيها لمشكل امرهم ايضاح

(١) ابن خلكان ١ : ٧٧

(٢) ابن خلكان ١ : ٣٩٦

(٣) ابن خلكان ٢ : ٣٨٩ - ٣٩٠

صافاهمُ فصَفَوْا له ، فقلوبهم في نورها المشكاة والمصباح
يا صاح ، ليس على المحب ملامة ان لاح في افق الوصال صباح
لا ذنب لله العُشاق ان غلب الهوى كَتَأْتَهُمْ فَمَا الْغَرَامُ فَبَاحُوا
سمحوا بانفسهم وها بجلاوا بها لما دَرَوْا ان السباح رباح
ودعاهمُ داعي الحقائق دعوة فعدوا بها مستأنسين وراحوا
حضرُوا وقد غابت شواهد ذاتهم فتهتكوا لما رأوه وصاحوا
افناهم عنهم وقد كُشِفَتْ لهم حجب البقا فتلاشت الارواح
فتشبهوا ان لم تكونوا مثلهم ان التشبه بالكرام فلاح

ثم ان آخر من يحسن الاستشهاد به في هذا الدور ابن المعلم الواسطي الشاعر
(ت ٥٩٢ هـ = ١١٩٦ م) . لم يكن ابن المعلم صوفياً ، ولكن شعره رقيق سهل ،
عذب المعاني يدور على وصف الشوق والحب وذكر الصبابة والغرام ، فاستشهد به
الوعاظ وغنى به الفقراء المنتسبون الى احمد الرفاعي (١) :

قسما بما نُضِمت عليهم شفاهم من قرقف في لؤلؤ مكنون
ان شارف الحادي العذيب لا قضين نحبي ، ومن لي ان تدبيني
لو لم يكن آثار ليلي والهوى بتلاعه مارحت كالمجنون (٢) .

وهناك قصيدة لا يجوز ان نختم القول في هذا الدور قبل ان نذكرها ، لا لما فيها
من المشاعرية ولا لشهرة صاحبها ، ولكن لشهرتها هي . هذه القصيدة هي المسماة
بالفرج بعد الشدة والمشتهرة باسم « المنفرجة » وهي للشيخ ابي عبدالله محمد بن احمد بن
ابراهيم الاندلسي القرشي احد كبار العارفين من المتصوفة ، حسب رواية

(١) ابن خلكان ٢ : ٣٢ - ٣٤

(٢) ليلي : ليلي العامرية - كناية من العزة الالهية . التلاع جمع تلة : مسيل الماء
من رأس الجبل ، المجنون : قيس بن الملوّح ، مجنون بني عامر (لو لم تدل هذه
على الله لما رأيتني مجذوباً اليها) .

السبكي (٥ : ٢٤ - ٢٥) ، وان كانت نسبتها الى شاعر بعينه موضوع نزاع :

« اشتدي ، أزمة (١) ، تنفرجي »
قد آذن إليك بالبلج
وظلام الليل له سُرجٌ حتى يغشاه ابو السرج
وسحاب الخير له مطر فاذا جاء الإبان تجي
فاذا انفتحت ابواب هدى فاعجل لخزائنها وليج
واتل القرآن بقلبٍ ذي حزن وبصوت فيه شج
وخيار الخلق هداتهمو وسواهم من همج الهمج
فاذا كُنت المقدام فلا تجزع في الحرب من الرهيج (٢)

هذه القصيدة تبلغ اربعين بيتاً . وهي على شهرتها ركيكة المعاني . والتركيب ، حتى ان عدداً من الفاظها ايضاً على غير المنهج اللغوي الصحيح وعلى غير قواعد الصرف والنحو المألوفة .

(١) الازمة : الشدة ، وهي هنا مبنية على الضم لانها منادى . ويغلب على الظن ان الشطر الاول من المطلع قول اصبح مثلاً فاخذه شاعر المنفرجة وضمنه ، قال ابن حجر العسقلاني في الاصابة - مطبعة دار السعادة - مصر ، الطبعة الاولى سنة ١٣٢٨ هـ (٤ : ٢٢٨) : إزمة بكسر اوله وسكون الزاي اسم امرأه
والمراد بقوله : « اشتدي إزمة تنفرجي » ، امرأة اسمها إزمة اخذها الطلق فقليل لها ذلك ، اي تصبري يا إزمة حتى تنفرجي من قريب بالوضع . - والذي نهني الي هذه الملاحظة صديقي الاستاذ الشيخ عبدالله العلابي .
(٢) الرهيج : غبار الحرب :

الدور الرابع

ذروة الفن الصوفي في الادب العربي

ويقع الدور الرابع من تاريخ الادب الصوفي في القرن الهجري السابع (والثالث عشر الميلادي) . وفيه بلغ الشعر الصوفي العربي ذروته . ويملاً النصف الاول من هذا القرن عمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي ، وهما صاحبا الآثار الصوفية على الحصر .

اما عمر بن الفارض (ت ٦٣٢ هـ = ١٢٣٥) فكان اشعر شعراء الصوفية العرب ، ويمكن - مع التجاوز - ان نقرنه بجلال الدين الرومي . ولكنه في الناحية المعنوية العقلية كان اقل من معاصره محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ = ١٢٤٠ م) الذي جمع في ما كتبه جميع فنون التصوف فكان في هذه الناحية اعظم الصوفيين على الاطلاق . الا ان ابن عربي كان من الناحية الادبية اقل قيمة من عمر بن الفارض . وشعره ايضاً أدنى مستوى من نثره .

وستفصل الكلام على ابن الفارض وابن عربي في الفصلين السادس والسابع .

الدور الخامس

تقهقر التصوف العربي نحو التوسل - ذروة التصوف الفارسي

نشأة التصوف التركي

يضم هذا الدور اعقاب التصوف في الادب العربي ، وفيه يتراجم الشعراء العرب عن موقف وحدة الوجود والاتحاد الى التوسل الى الله ومدح الرسول والكلام على التقوى وفضائل النفس . وكذلك يبلغ التصوف في الادب الفارسي ذروته بمحيي مولانا جلال الدين الرومي ثم لا يجوز ان ننحتم هذا الفصل قبل ان نشير الى الادب التركي ،

ذلك الادب الذي ولد في ثياب صوفية . ونحن نلاحظ ان هذا الدور طويل جداً
يحملنا الى مطلع العصر الحديث .

قبل ان ينتهي القرن السابع للهجرة اخذت شمس الادب الصوفي عند العرب تميل
الى الغروب ونشأ منها فن المدائح النبوية . فمن اوائل الشعراء الذين مثلوا هذا الاتجاه
ابو الحسن علي بن عبدالله النعميري الفاسي (ت قرب دمياط بحصر ٦٦٨ هـ = ١٢٦٩ م) ،
المعروف بالششتري لانه ولد في شُشتر في جنوب الاندلس . كان الششتري شاعراً
صوفياً له . وشحات وازجال (١) .

وكان المستشرق ع . ر . نيكل يظن ان قصيدة صالح بن البقاء الرندي
(ت ٦٨٤ هـ = ١٢٨٥) ، وهي المشهورة بانها رثاء للاندلس :

لكل شيء اذا ماتم نقصان فلا يُغَرَّ بطيب العيش انسان

تتضمن معاني صوفية حتى ظهر له أخيراً ان الامر على عكس ذلك (٢) .

اما عبد العزيز احمد بن سعيد الدميري المعروف بالديري (ت ٦٩٤ هـ) فهو شاعر
صوفي ، ولقد ذكر له السبكي (٥ : ٧٦ - ٨٠) نخبة من شعره .

*

ولا اود ان انتقل من الكلام على الادب الصوفي عند العرب الى الكلام على
الادب الصوفي عند الفرس في ذروته قبل ان اتكلم على شاعرين مشهورين جداً من
شعراء المدائح النبوية ، هما البوصيري والأبرعي .

اما البوصيري فهو شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد (٣) (ت نحو ٦٩٥ هـ
= ١٢٩٥ م) . كان البوصيري شاعراً ذا اتجاه صوفي ، ومع انه ليس من فحول الشعراء .

(١) نفع الطيب ١ : ٤١٧ . Nyk 1352-3, GAL I 274, Suppl. I 483.

(2) Nykl 337, and a letter from Nykl, dated March 6, 1947.

(٣) فوات ٢ : ٢٥٦

فازه اشهر بقصيدتين يدح فيها محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تتجلى فيها عاطفته وتبرز فيها لغته السهلة ويتجلى فيها أسلوبه الرائع العذب . اما احدي هاتين القصيدتين فهي المعروفة بالهمزية النبوية :

كيف ترقى رقيك الانبياء يا سماء ما طاوتها سماء
لم يساورك في علاك وقد حاسنا منك دونهم وسنا
إنما مثاوا صفاتك للناس كما مثل النجوم الماء
أنت مصباح كل فضل فما يصدر الا عن ضوئك الاضواء
لك ذات العلوم من عالم الغيب ومنها لآدم الاسماء
لم ترل في ضماؤ الغيب تخننا رلك الامهات والآباء
ما مضت فترة من الرسل الا بشرت قومها بك الانبياء
تباهى بك العصور وتسمو بك عليها بعدها عليها
هذه القصيدة في الحقيقة موجز لحياة الرسول في خيال قريب المتناول من الشعر

السهل الرائع .

اما قصيدة البوصيري الثانية فهي المعروفة بالبردة او بالبراة على الارجح ، ذلك لان البردة هي قصيدة كعب بن زهير : « بانت سعاد » . يفتتح البوصيري قصيدته الميمية هذه بقوله :

أمن تذكر جيران بني سلم مزحت دمعاً جرى من مقلة بدم ؟

ويحاول ان يلم فيها بعظمة محمد . يوازنات بارعة فيقول عنه صلى الله عليه وسلم :

ظلمت سنة من أحياء الظلام الى أن اشتكت قدماه الضرب من ورم
وشد من سغب احشائه ، وطوى تحت الحجارة كشحاً متدف الأدم .
وراودته الجبال الشم من ذهب . عن نفسها ، فاراها أيًا شم .
واكدت زهده فيها ضرورته ، إن الضرورة لا تعذو على العصم .
وكيف تدعو الى الدنيا ضرورة من لواه لم تُخرج الدنيا من العدم :
محمد سيد الكونين والثقلين ن والفريقين : من عرب ومن عجم !

فان فضل رسول الله ليس له حدٌ فيُعربَ عنه ناطق بفهم .
لم يمتحنًا بما تعيا العقولُ به حرصاً علينا فلم نرتب ولم نهم .
فمبلغ العلم فيه انه بشر وانه خير خلق الله كلهم .
كفاك بالعلم في الامي معجزة في الجاهلية والتأديب في اليتم .

اما الأبرعي فهو عبد الرحيم بن احمد البرعي البجلي الذي جاور في الحجاز وتوفي
قرب المدينة . وجميع مؤرخي الادب الى الآن مجمعون على ان البرعي من احياء النصف
الاول من القرن الخامس الهجري (والنصف الاول من القرن الحادي عشر الميلادي) .
ذكر ذلك بروكلمن (١) ، وعنه اخذ بلا ريب ، سر كيس في « معجم المطبوعات
العربية » (ص ٥٥٠) ، واستاذي الدكتور يوسف هل (٢) ، وكذلك زيدان في
« تاريخ آداب اللغة العربية » (٣ : ٢٣) ، وان كان لم يؤرخه بل ذكره مع نفر
توفي اقدمهم سنة ٥٥٤ هـ (١١٥٩ م) .

ولكني حينما اردت ان اختار نموذجاً من شعره وضح في نفسي ان خصائص هذا
الشعر لا يمكن ان تكون من القرن الخامس الهجري (عصر الشريف الرضي وابي
العلاء المعري) . فعدت الى الديوان أقرأه بيتاً بيتاً فاذا بضعف الاسلوب وابتدال المعاني
وركاكة التركيب توحى كلها بتأخر زمن الشاعر . ثم اني وجدته يذكر عبد القادر
الجيلاني (٣) ويمارض ابن الفارض (٤) والبوصيري (ت ٦٩٥ هـ) فيقول (٥) .

أمن تذكر اهل البان والبان
محمد سيد الكونين والثقلين والفريقين : من عجم وعربان .

1) GAL I 259, Suppl. I 459

2) Hell 15.

٣) ديوان ص ١٢ : البيت ١٩ ، ٢٤

٤) ديوان ٣٧

٥) ص ١٩

وذلك تقليد للبوصيري ظاهر ، بل اخذُ حُرْفِي عنه ، فقد قال البوصيري :

أمن تذكر حيران بندي سَلَمَ
محمد سيد الكونين والثقلين والفريقين : من عرب ومن عجم

ثم اننا اذا رجعنا الى تاج العروس وجدناه يقول (٥ : ٢٧٣) : « ومن المتأخرين الشاعر المفلح عبد الرحيم بن احمد البرعي مادح المصطفى ، وله مقام عظيم بببلده » .
والسيد محمد مرتضى الحسيني مؤلف تاج العروس توفي سنة ١٢٠٥ هـ (١٧٩١ م) (١) .
فاذا عارضنا ذلك ببعض الذين مدحهم البرعي من الافراد الذي نشأت اسرهم نشأة متأخرة مال بنا الظن الى ان البرعي يجب ان يكون من احياء القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) على الاقل .

وشعر البرعي مدائح نبوية في الاكثر ، ولكن عدداً من قصائده تعبق احياناً بالانفس الصوفي :

ضربت سُعادُ خيامها بفؤادي . من قبل سفك دمي بسفح الوادي ،
بعثت الي من الحجاز خيالها ، شتان بين بلادها وبلادي ،
بلد سمت اوطانه وتشرفت . بحمد قمر الكمال الهادي
قمر محادين الضلالة بالهدى . وأذل اهل البغي والاحاد .

وقال ايضاً :

قل للمطبي اللواتي طال مسراها ، من بعد تقبيل يُناها ويُسراها :
ما ضرها يوم جد البين لو وقفت ، نقص في الحمي شكوانا وشكواها !
لو حَمَلت بعض ما حَمَلت من حرق . ما استعذبت . ما الصافي ومرعاها .
لكنها علمت شوقي فاوجدها . شوق الى الشام ابكاني وأبكاها .

ما هب من جبلي نجد نسيم صبا للآفور الا واشجاني واشجاها .
ولا سرى البارق المكي مبتسماً الا واسمري وهناً واسمها (١) .
تبادرت من ربا نيايتي برع (٢) كأن صوت رسول الله ناداها .

ومع ان همه الاول مدح الرسول ، فانه يتغزل بالكعبة (ديوان ٢١) ويكثر
من ذكر المشاعر الحرام مما يقرب خصائصه من خصائص الشر الصوفي . ثم ان له
اتصالاً بالمتصوفة ومديحاً فيهم وتصوفاً ظاهراً في ديوانه (١ - ٢ ، ٨٤ ، ٨٦ ، الخ) .

ومع ان شعر البرعي ضعيف قليل المعاني الشريفة ، مأخوذة معانيه الجيدة من الذين
تقدموه فان له نغمات شذية تمر على النفس في ثناياها رياح باردة او حارة ، فمن جيد
شعره العذب (ديوان ٢٥) :

ما الحب الا قوم يُعرفون به قد مارسوا الحب حتى هان معظمه
عذابه عندهم عذب ، وظلمته نور ، ومنغممه بالراء مغنمه
كلفت نفسك ان تقفو ماثرهم ، والشئ صعب على من ليس يحكمه
اني اورتى لغيري ، حين يسألني ، بذكر زينب عن ليلى فاوممه
وطالما سبجت وهناً بنى سلم ورقاء يعجم شكواها فافهمه

ذروة الادب الصوفي الفارسي وأعقابه

بلغ التصوف الفارسي من ناحيته الادبية ذروته مع جلال الدين الرومي المتوفى
سنة ٦٧٣ هـ ١٢٨١ م بعد وفاة محيي الدين بن عربي بن خمس وثلاثين سنة . على ان التصوف
الفارسي لم يصل الى هذه الذروة وثبات بل مر في ادوار تمهيدية . من اجل ذلك وجبان
نتكلم على السنائي الغزنوي وفريد الدين العطار وسعدى الشيرازي قبل ان نتكلم على
جلال الدين الرومي .

(١) برع : مقاطعة في اليمن منها البرعي . لاحظ ان القافية خطأ : اسمها مع
يسراها الخ . (٢) الوهن : منتصف الليل او بعده

السائي الغزنوي — ليست حياة ابي المجد مجدود بن آدم السنائي الغزنوي (ت ٥٤٥ هـ = ١١٥٠ م) كثيرة الحوادث . كان السنائي في اول امره متصلاً ببلاط بهرام شاه سلطان غزنة ثم انقلب شاعراً صوفياً . ومع ان السنائي احد مشاهير الشعراء الصوفيين في تاريخ الادب الفارسي ، فان شعره ليس من الطبقة الاولى . على ان الذي يهمننا من آثار هذا الشاعر كتابان : « ديوانه » و « حديقة الحقيقة » ، وكلاهما مشنوي (شعر مزدوج لاربعايات) . وشعره في الديوان احسن جداً من شعره في حديقة الحقيقة ، حتى ان القاري ، ليشك في ان ناظم الكتابين واحد . تتألف حديقة الحقيقة من احد عشر الف بيت في الادب والاخلاق ، اكثرها ذات اتجاه صوفي . وهي تتناول التوسل (مدح الله وتزيينه) ومدح الرسول والكلام على العمل والمعرفة والحكمة والحب ، ثم تتناول مدح السلطان بهرام شاه . والوزن الذي اختاره سنائي لشعره في حديقة الحقيقة بارد غير جذاب ، وكثير من موضوعاتها واغراضها غثة كثيرة الحشو (١) .

فريد الدين العطار — ولد فريد الدين العطار في نيسابور وتطوف في البلاد فزار العراق والشام ومصر والهند والتركستان ثم عاد الى مسقط رأسه حيث توفي نحو سنة ٦٢٧ هـ (١٢٣٠) في الاعم الاغلب . وفريد الدين العطار كتب يهمننا ان نعرف منها « مظهر الاعاجيب » في مدح الامام علي ، و « تذكرة الاولياء » في تراجم الصوفيين ، و « بندانامه (كتاب المشورة) » ، وهو كتاب بليد محشو بنصائح في آداب السلوك ، ثم « منطق الطير » وهو احسن كتبه موضوعاً واسلوباً .

اما « منطق الطير » فديوان شعر رمزي فيه اربعة آلاف وستمائة بيت مزدوج (مشنوي : مثني) . واما موضوعه فهو سفر النفس الى الله ، ولكن في قناع صوفي هو قيام الطيور برحلة مضنية فوق الاودية السبعة للوصول الى جبل قاف للقاء السيمرغ . والسيمرغ (بكسر السين وضم الميم وسكون الراء) طير خرافي يُعد سيد الطيور

(١) راجع جهم مقاله ٢٨ ، ١٥١٦

ويقابل العتقاء عند العرب . ويرمز فريد الدين العطار بالسيمرغ الى الحقيقة العظمى او الله ، اما سائر الطيور فهم السالكون في طريق التصوف .

وتتلخص القصة في ما يلي :

اجتمعت الطيور لتقوم بالحج الى مقر السيمرغ وارادت ان تؤمر عليها قائداً فاخترت الهدهد (١) . ولما قام الهدهد خطيباً واطال في الكلام على الرحلة ، اخذت الطيور تعتذر عن القيام بهذا السفر ، فالببل لا يطيق مفارقة الورد ، والبطة لا تصبر على فراق الماء ، والحجل متعلق بسكنى الجبال ، والذسر لا يتنازل عن لقب ملك الطيور ولكن الهدهد فنّد هذه الاعذار كلها ، فصممت الطيور على البدء بالسفر . حينئذ استأنف الهدهد الكلام على مشقة الطريق فعادت الطيور الى الاعتذار وعاد الهدهد الى تفنيد اعذارها . واخيراً بقيت مع الهدهد بقية من الطيور سافرت فوق اودية البحث السبعة في رحلة شاقة . فلما صفت نفوسها بالاختبار سعيّاً وراء معرفة السيمرغ عرفت نفوسها . فهذا مثل لسلك الصوفي في طريق المشاهدة الى الفناء في الله (٢)

سعدي السيرازي — اما الشيخ مصلح الدين سعدي الشيرازي (ت نحو ٩٨٩ هـ = ١٢٩١ م) فليس صوفياً على الحصر . واكن الصوفية كانت في ايامه شائعة ، وكانت تعابرها دائرة على كل لسان فظهر بعضها في شعره . والغالب على شعره الحكم لا التصوف .

وسعدي شاعرٌ غزَل رقيق له ثلاثة مجاميع مشهورة هي كلستان (جنينة الورد)

(١) راجع القرآن الكريم ٢٧ : ٢٠ ، سورة النمل وكيف ان سليمان اختار الهدهد رسولاً له وفضله على الطيور .

وبستان (الحديقة) وغزل (١) . ومن شعره الذي يتضمن كثيراً من الحكمة وقليلاً من التصوف قوله (منقولاً الى العربية) :

فاق طينُ الاوطان عرش سليمان واشواكها على الريحان
يوسف ، وهو ملك مصر تمني ان يكون الشحاذ في كنعان (٢)

ولسعدى الشيرازي نظم في العربية ايضاً ، منه (٣) :

ان هجرتُ الناس واخترت النوى لا تلومني فان العذر بان
زمن عوج ظهري بعد ما كنت امشي وقوامي غصن بان
طالما صلتُ على أسد الشرى وبقيت اليوم اخشى الثعلبان
كيف لهوي بعد ايام الصبي وانقضي العمر وليس (٤) الاطيان

جهول الدين الرومي _ ومولانا جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ = ١٢٧٣ م)

فارسي الاسل ولكنه سكن بلاد الروم (آسية الصغرى) فعُرف بالرومي . ويعتبر جلال الدين الرومي اعظم شعراء الصوفيين الفرس ، بل اعظم الشعراء الصوفيين باطلاق . وديوانه « مشنوي » جدير بأن يعد في مصاف الشعر الخالد على وجه الدهر .

اختار جلال الدين اسم « مشنوي » لديوانه العظيم تبركاً بمثنى القرآن الكريم فيما يبدو . وينطوي هذا الديوان على اسرار الصوفية واصطلاحات الصوفيين وتعابيرهم . ويصف جلال الدين في هذا الديوان « طريق النفس المطلقة فوق مقامات بحر (الوجود) :

1) Browne II 525-7

(٢) كنعان : جنوب سورية ، فلسطين . راجع نص البيتين بالفارسية ص ١١٢

(٣) الجلستان ترجمة الخواجا جبرائيل الخلع (المطبعة الرحمانية بمصر ١٤٣٠ هـ =

١٩٢١ م) ص ٢١٤

(٤) كذا في الاصل .

من الجماد الى النبات الى الانسان الى الملائكة راجعة الى الاتحاد بالعلة الاولى للوجود كله ، بالالوهية (١) .

وخيال جلال الدين خيال خصيب رائق ، فيه سمو وفتنة يتمثلان في عمق شعوره وبديع تعابيره . ولكن له ايضاً مساوي . لا يعمرى . منها غيره من شعراء الصوفية كالتفكك في الاسلوب والتناقض في الآراء والاحكام ، وذلك ناتج بلا ريب من التكلف في الصناعة والاغراق في الرمز . وانا احب ان اضع امامك بضعة ابيات لجلال الدين الرومي مأخوذة من مطلع ديوانه « مثنوى » ومنقولة الى الشعر العربي نقلاً يحاول ان يحفظ عليها ثوبها الاول . قال يتكلم عن الناي (٢) :

اسمع الناي ما يَقْصُ وَيُحْكِي	هو يشكو من الفراق ويبكي .
قال : إِنِّي قَطَعْتُ مِنْ قِصْبَاءِ (٣)	فبكى الناس كلهم من غنائي .
هاتِ صَدْرًا مُقْطَعًا بِالْفِرَاقِ	لابث الآلام من (٤) اشواق
كل من غاب عن ذويه وَكَيْدَا (٥)	رام عود الزمان حتى يعودا
انا في كل مجمع وفق اهله	في عسير الزمان او في سهله
كلم ظن انه لي حبيبُ	وهو عن سر خاطري محجوبُ
ان سرى يا صاح لِحْنِي يُذِيعُه	غير ان الأذان لا تستطيعه
صوت نايي نار وما هو ريح	كل خالٍ من ناره فهو ريح (٦)
هي نار الغرام في الناي تُلْفِي	وهي غليُّ الغرام في الحمرُ عُنْفًا
ان ذا الناي إن تمادى أُنَيْدُه	كان خِدْنًا لمن جفاه خَدِينُه

١ جمادى الاولى ١٣٦٦

٢٣ آذار ١٩٤٧

1) Browne II 423, 506, 516, 519,-20

- (٢) الناي آلة موسيقية من آلات النفخ تعمل من القصب .
 (٣) القصباء : النبعة من القصب ، مكان ينبت فيه القصب بكثرة .
 (٤) التي سببتها اشواق . (٥) كيدا : فعل ماضٍ مبني للمجهول
 (٦) من ناره : من نار نايي . فهو ريح : لا شيء .

حافظ السرازي — حافظ الشيرازي اشعر شعراء فارس المتأخرين ، وهم

يلقبونه بلسان الغيب وترجمان الاسرار (١) ، حتى انهم ايُنشدون :

أي حافظٍ شيرازي تو كاشفٍ هر رازي (*)

واسم الشاعر الحقيقي شمس الدين محمد ، ا.ا « حافظ » فهو اسم مستعار (٢) .

ولد حافظ في شيراز نحو سنة ٧٢٠ هـ (١٣٢٠ م) ، وغاب عن هذا العالم الثاني

نحو سنة ٧٩١ هـ (١٣٨٩ م) . ويمتاز حافظ الشيرازي بانه جمع في شعره خصائص

الشعراء في الغزل ثم اضاف اليها خصائص ذات طابع شخصي . ثم هو اعظم الشعراء

العزرايين في فارس ، ومن احسن الذي نظموا في الحمر . ولامتميزه بهذين الغتين غلب

على الظن أنه شاعر صوفي (٣) .

ولم يفتن حافظ الشيرازي قومه في فارس فقط بل فتن اهل الغرب ايضاً ، ويكفيك

ان تعلم ان غوته سيد شعراء المانية واحد اعظم شعراء العالم قد قال (٤) :

وان الذي يعرف من حافظ يعرف ما غنى به كالدرود

و كالدرود هذا الذي اشار اليه غوته هو بدرود لافارقا (١٦٠٠ - ١٦٨١ م) ،

وهو شاعر اسباني وروائي مشهور ، اجمع النقاد على ان شعره رائق عذب (٥) . ولقد عبر

غوته بقوله هذا عن مشكلة شغلت في اوروبة العقل العلمي الذي اخذ

نفسه منذ زمن بعيد بالبحث عن صلة الشعر الاسلامي الشرقي بالادب الغربي (٦)

وما زالت تشغله الى اليوم .

(*) هر : كل . راز ، رازي : سر

(1) Browne III 271,

(2) Enc. Br. XII 813.

(3) Browne III 293, Enc. Isl. I 211, 212.

(4) Goethe, 18, Vgl. Hell 3, 17,

(5) Calderon de la Barca, cf. Enc. Br. IV 985-6.

(6) Hell 3.

نور الدين الجامي - يرجع اصل الشيخ نور الدين عبد الرحمن الجامي الى بلدة جام في خراسان حيث ولد في ٢٣ شعبان ٨١٧ (٧ تشرين الثاني ١٤١٤) . اما موته فكان في مدينة هراة في ١٨ محرم ٨٩٨ (٩ تشرين الثاني ١٤٩٢) في العام الذي خرج فيه العرب من الاندلس واكتشف كولومبوس اميركة .

والجامي - بخلاف حافظ الشيرازي - معروف بأنه شاعر صوفي وشعره رقيق عذب . اما اشهر شعره فقصة يوسف وزليخا التي بناها على قصة يوسف والتي نعتها بعضهم بانها نشيد الاناشيد في الحب الصوفي (١) . وبها تأثر غوته حينما نظم محاورته « زليخا » (٢) . وكذلك له كتاب نفحات الانس في تراجم الصوفيين .

ومع الجامي بلغ التعبير عن الاتجاه الصوفي وعقيدة وحدة الوجود في الادب الفارسي اتم صورة واوضح بيانه (٣) . وللجامي دعاء يعبر عن هذا الاتجاه وهذه العقيدة بوضوح ، كان الجامي يدعو فيقول (٤) :

صلاة الجامي - « الهبي ، الهبي ، خلصنا من الاستغال بالملاهي ، وارنا حقائق الاشياء كما هي » ، واقشم اللهم عن عين بصيرتنا غشاوة الغفلة وارنا كل شي . كما هو . ولا تجل لنا صورة العدم في صورة الوجود ، ولا ترخ لثام العدم على جمال الوجود ، واجعل صور الوجود مرآة لتجليات جمالك لا سبباً للحجاب والبعد ، بل اجعل هذه الرسوم وسيلة الى العلم والبصر لا سبباً للجهل والعمى كل ما فينا من الحرمان والهجران منا ، فلاتكلمنا الى انفسنا ولكن امنحن النجاة منها وهبنا عرفانك .

1) Browne III 435, 507, 531, 532, Enc. Isl. III 1061 a

2) Goethe 61-88

(3) Browne III 548

(4) Browne III 448.

الادب التركي - لم يكن ثمة فائدة من درسنا الادب التركي في كتابنا الحاضر لو لم نكن نود ان ننبه على ان الادب العثماني بجملة متأخر حتى عن ازدهار الفن الصوفي في الشعر العربي . ثم ان قدماء شعراء الترك - سواء منهم اولئك الذين عاشوا في التركستان من اواسط آسية او الذين نشأوا في آسية الصغرى - كل هؤلاء كانوا يخفضون في انتاجهم الادبي لعوامل الادب الفارسي ، التي كانت بدورها نتاج الادب العربي في الاكثر ، فضلاً عن ان اللغة التي نظموا فيها كانت تحالف اللغة العثمانية . ولعلك تجتلي صورة الادب التركي واضحة اذا قيل لك ان اللغة التركية لم تصبح لغة الادب والثقافة الا في اواخر القرن التاسع للهجرة (اواخر القرن الخامس عشر للميلاد) (١) بعد ان انحط الادب الصوفي في اللغة العربية عن ذروته .

ولكن لا بد من كلمة للاقناع فقط .

ان اقدم الشعراء الترك الذين وصلت اليها اخبارهم - فيما يتعلق في موضوعنا - شاعر اسمه احمد يسوي توفي في ياسي بالتركستان سنة ٥٦٢ هـ (١١٦٦ م) . واحمد يسوي يُعتبر مؤسس المذهب الصوفي في اواسط آسية ، الا انه نظم طبعاً ديوانه الصوفي المعروف باسم « حكمت » او « مناجات » باللغة التركية الشرقية ، في لهجة اوزبك (٢) (لا في اللهجة العثمانية) .

وكان الاعتقاد السائد من قبل ان جلال الدين الرومي وابنه سلطان ولد ، على الاخص - وهما فارسيان - قد وضعا اسس الادب العثماني . ولكن ظهر فيما بعد ان ثمة اديبين عثمانيين عاشا في آسية الصغرى قبل جلال الدين الرومي وابنه وهما الامة العثمانية بذور اديبها الاول . هذان هما احمد فقيه الذي عاش في اواسط

1) cf. Enc Isl. IV 917

2) Gibb I 72, Enc. Isl, I 205

القرن السابع للهجرة ثم تلميذه شيّاد حمزة (١) وهناك ايضاً شاعر تركي آخر اسمه علي نظم قصة يوسف وزليخا (٢) وانتهى من نظمها في ٣٠ رجب ٦٣٠ (١٢) نوار (١٢٣٣) (٣) .

والذي يستلفت النظر هنا امران اثنان : اولهما ان الخصائص الادبية للشعر التركي كانت لا تزال في ذلك الحين تشترك الخصائص الفارسية (٤) . ولا حاجة بنا الى القول بان هذه الخصائص المشتركة كانت عربية في أساسها . وثاني الامر ان اللغة التركية العثمانية لم تكن حتى ذلك الزمن ايضاً هي السائدة في آسية الصغرى ، لا في السياسة ولا التجارة ولا في الحياة اليومية ايضاً (٥) .

ويبدو ان مولانا جلال الدين الرومي اعظم الشعراء الصوفيين على الاطلاق ، كان بعد ان سكن بلاد الروم (آسية الصغرى) يتملح بنظم ابيات في اللهجة التركية (٦) . على ان ابن جلال الدين البكر ، واسمه سلطان ولد (ت ١٠ رجب ٧١٢ = ١١ تشرين الثاني ١٣١٢) كان اول من نظم في اللغة التركية الحديثة (في اللهجة العثمانية) .

خلف سلطان ولد اباه جلال الدين في رئاسة الطريقة المولوية ، وقلده في نظم ديوان شعر كبير على طريقة المزدوج (مشنوي) وسماه « ولدنامه » وضمنه آراه الصرفية . ومع ان « ولدنامه » منظوم بالفارسية فان فيه أبياتاً في الرومية والتركية . وتعد ابياته التركية في هذا الديوان - وعددها مائة وستة وخمسون بيتاً - ثلاثم

1)-Cf. Isl. IV 287, 939.

(٢) راجع سورة يوسف في القرآن الكريم

3) Gibb I 72, Kissling V, X

4) Gibb I 73.

5,6) Enc. Isl. IV 939

اللغة التركية الغربية ، وان كانت لا تزال اقرب الى اللغة السلجوقية منها الى التركية الحديثة (١) .

ولم يكن مقام سلطان ولد في الصوفية كمقام ابيه ، ولا كانت له في الشعر عبقرية ابيه ايضاً . ومع انه هو يعترف بانه لا يتقن التركية ، فان شعره - من حيث اللغة والوزن - صحيح . ويكفيه فخراً انه بدأ أدب أمة (٢) .

ومن الشعراء الذين قلدوا جلال الدين الرومي شاعر يُعد من ابرز الشخصيات في الادب التركي ، هو يونس الامري . نسبة الى قرية أمرة (٣) .

عاش يونس امره في النصف الاول من القرن الثامن الهجري (والنصف الاول من القرن الرابع عشر للميلاد في غربي آسية الصغرى قرب نهر سقاريا ، ودفن في قرية أمرة ، ولذلك يعرف باسم يونس امره . كان يونس شاعراً وجدانياً صوفياً ، له من الكتب كتاب مرآة العاشقين ومشكاة الصادقين (٤) . وذهب كنجسلي بيرج (٥) الى ان يونس امره كان ملماً بالتركية والفارسية ايضاً لما في شعره من آراء جلال الدين الرومي ، بخلاف جب (٦) الذي قال بانه كان امياً لا يقرأ ولا يكتب ، ولكن عزا كثرة آراء جلال الدين الرومي في ديوانه ، مع ما فيها من تفاصيل القول بالاتصال بالله وبوحدة الوجود ، الى ان تلك الآراء كانت في ذلك الزمن شائعة في البيئة التركية فوجدت مستقراً في شعر يونس امره ايضاً . وسواء أكان يونس امره أمياً ام كان يخط ويقرأ الخط ، فانه نظم في لغة الشعب العامية فعمل بذلك على ابراز شخصية الادب التركي والابتعاد به عن خصائص الادب الفارسي .

1) Enc. Isl. IV 547.

2) Gibb I 153, 154, Browne III 156.

(٣) أمرة علم ورد في شعر ابي تمام (ياقوت ١ : ٣٦١)

(٤) كشف الظنون ٥ : ٤٨٣ - ٤٨٤

5) MPV 48

6) Gibb I 199, cf 165-6.

وتدور صوفية يوسف امره في وحدة الوجود على قوله اينما تكونوا فهناك الله (١) ، تأول ذلك من قوله تعالى : « فايئنا تُؤتوا فَمِّ وَجْهُ اللَّهِ » (٢) .

وهناك شاعر قديم آخر دخل شعره في نسيج الادب التركي الحديث ، هو علي بن المخلص بن الشيخ الياس المعروف بالشيخ باشا العاشق ، او باسم عاشق باشا ، وهو شاعر صوفي قديم عاش في الاناضول (آسية الصغرى) وتوفي في ١٣ صفر ٧٢٢ (٣ تشرين الثاني ١٢٣٢) .

نظم عاشق باشا ديوانه على طريقة مثنوي - واسمه على الأرجح « غريب نامه » - وقلد فيه جلال الدين الرومي وابنه سلطان ولد في الوزن والموضوع . ولقد كانت غايته ان يعرف اولئك الذين لا يفقهون العربية والفارسية من بني جنسه بالمذهب الصوفي . على ان قيمة عاشق باشا في تاريخ الادب التركي ليست قيمة ادبية في الدرجة الاولى ، بل هي قيمة لغوية : ان عروضه (اوزان شعره) لا تزال تلك التي استعملها جلال الدين الرومي وابنه سلطان ولد (في شعرهما الفارسي) ولكن لغته كانت اقرب الى التركمية الحديثة منها الى لغة سلطان ولد . وهكذا حقق عاشق باشا خطوة جديدة نحو بروز الادب التركي الحديث (٣) .

وجاء بعد عاشق باشا ابنه علوان ، وكان ايضاً شاعراً صوفياً (٤) . ثم جاء احد حفدة عاشق باشا واسمه الكامل : احمد بن يحيى بن سليمان بن عاشق باشا ، ولذلك يعرف باسم عاشق باشا زاده (ابن عاشق باشا) . كان عاشق باشا زاده اقدم المؤرخين العثمانيين (٥) . اما قيمته فقيمة لغوية لا شك في ذلك ، ذلك لان

1) MPV 50

٢ القرآن الكريم ٢ : ١١٥ ، سورة البقرة .

3) Cf. Enc. Isl. 482, Gibb I 176, 178, 179, 181, 183, 184, 185.

4) Gibb I 180

5) Enc. Isl. I 482

كتابه في التاريخ كان خطوة مستجدة نحو تبلور الادب التركي ، مع ان لغته فيه لم تكن قد استقرت بعدُ على التهجئات والتعابير والتراكيب التي فصلت نهائياً بين اللهجات التركية الشرقية وبين اللهجة الغربية التي اصبحت فيما بعد لغة الاتراك العثمانيين الفصحى (١) .

*

وهكذا نجد . اذا نحن استعرضنا ما تقدم - ان الفن الصوفي في الادب العربي كان الاساس الذي قام عليه الادب الفارسي في الدرجة الاولى ، وان كان المستشرقون مجمعين على ان الادب الصوفي الفارسي قد بلغ ذروة لم يصل اليها الادب العربي في ذلك الفن . اما الادب الصوفي في اللغة التركية فانه - على الرغم من انبثائه على الادب الفارسي مباشرة - فرع من الدوحة العربية .

(١) يجد القارى . تفاصيل ذلك في كتاب Kissling - ان « تاريخ » عاشق باشا زاده يقف ، في بعض نسخه ، عند سنة ٨٢٠ هـ (١٤١٧ م) ، ولكن المؤرخ نفسه عاش مدة طويلة بعد ذلك . على انه توفي حتماً قبل ان يبدأ القرن الهجري العاشر والخامس عشر الميلاد (Vgl. Kissling ix, u. Fn.-3)

الفصل السادس

عمر بن الفارض

أ - ترجمته وخصائصه وآراؤه

ولد ابو القاسم شرف الدين عمر بن الفارض في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦ او ٥٧٧ (١٢ آذار ١١٨٢) (١) . على ان حياته كحياة سائر الصوفيين ليست كثيرة الحوادث (٢) ، فان القوم قل ان يحفلوا بالعالم الخارجي الذي يجعل الحياة كثيرة الالوان والمظاهر .

ويبدو لنا انه على الرغم من ان ابن الفارض كان من اسرة غير فقيرة فانه مال منذ اول امره الى معاشررة الصوفيين والى استسهال شطف العيش (٣) . على ان هذا لم يمنعه من ان يتزوج وان يُرزق صبيا وبنثا على الاقل .

وبدأ ابن الفارض تصوفه بان كان يذهب الى السياحة (الاعتكاف والتبهد) في جبل المقطم (شرق القاهرة) فيمكث بضعة ايام ثم يعود الى بيت ابيه ، ولكن لم يفتح عليه الى ذلك الحين بشيء . واخيراً اتفق له ما يرويه هو عن نفسه ، قال : « حضرت يوماً من السياحة الى القاهرة ودخلت (مسجد) المدرسة السيوفية فوجدت رجلاً شيخاً بقالا

(١) راجع ابن خلكان ١ : ٤٥٦ و GAL. Suppl. I 462 . اما الديوان فجعل

ذلك سنة ٥٥٦ او ٥٦٠ هـ (ص ٤) .

2) Studies IM 164

3) Enc. Isl. III 480

على باب المدرسة يتوضأ وضوءاً غير مرتب : غسل يديه ثم غسل رجله ثم مسح رأسه ثم غسل وجهه فقلت له : يا شيخ ، انت في هذه السن وعلى باب المدرسة بين فقهاء المسلمين وتتوضأ وضوءاً خارجاً عن الترتيب الشرعي ! فنظر الي وقال : يا عمر ، انت ما يُفتح عليك في مصر وإفا يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله ، فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح . فعلت ان الرجل من اولياء الله تعالى وانه يتستر بالمعيشة (١) ، واظهار الجهل بلا ترتيب الوضوء . فجلست بين يديه ، وقلت : يا سيدي ، وأين أنا وأين مكة ولا اجد رفقة في غير اشهر الحج ؟ فنظر إليّ وأشار بيده وقال : هذه مكة أمامك ! فنظرت معه فرأيت مكة شرفها الله . فتركته وطلبتها ، فلم تبرح أمامي الى ان دخلتها في ذلك الوقت : وجاءني الفتح حين دخلتها فتداف ولم ينقطع « (٢) .

ولقد اتفقت له هذه الحالة النفسية في مطلع القرن السابع للهجرة ، ومكث في مكة خمسة عشر عاماً (٣) ، انقطع في اثنائها الى العبادة ونظم الشعر حتى اتفقت له الحالة النفسية التالية ، قال عن نفسه : « ثم بعد خمس عشرة سنة سمعت الشيخ البقال يناديني : يا عمر ، تعال الى القاهرة واحضر وفاتي وصل علي . فاتيته مُسرعاً فوجدته قد احُتضر فناولني دنائير ذهب وقال جهزني بهذه وافعل كذا وكذا وتوفي . فجهزته كما اشار وطرحته في البقعة (التي عينها لي) ، فهبط الي رجل من الجبل كما يهبط الطائر المسرع فقال يا عمر ، تقدم فصل بنا على الشيخ . فتقدمت وصليت اماماً ورأيت طيوراً بيضاً وخُضراً صفواً بين السماء والارض يصلون معنا . ورأيت طائراً منهم اخضر عظيم الخلق قد هبط عند رجله وابتلعه وارتفع اليهم وطاروا جميعاً ولهم زجل عظيم بالتسبيح الى ان غابوا » (٤) .

ولما عاد من مكة عظم اعتقاد الناس فيه فكان اذا مشى في المدينة ازدحم الناس

(١) بطلب المعيشة من طريق التجارة (٢) ديوان ٦ - ٧

(٣) و (٤) ديوان ٨ .

عليه يلتمسون منه البركة والدعاء . وارتفعت منزلته ايضاً عند اكابر الدولة .
ومن صفاته انه كان معتدل القامة ، وجهه جميل حسن مُشربّ بجمرة ظاهرة .
وكان اذا تواجد وغلب عليه الحال ازداد وجهه جمالاً ونوراً وتحدّر العرق من جسده
وتوفي ابن الفارض بالقاهرة يوم الثلاثاء في الثاني من جمادى الاولى سنة ٦٤٢
(١٣ او ٢٤ كانون الاول ١٢٣٥) (١) .

غيبه ونظم الشعر _ كان ابن الفارض في غالب اوقاته دَهْشاً شاخص
البصر لا يسمع من يكلمه ولا يراه . وقد يكون - وهو على هذه الحال ، واقفاً أو
قاعداً او مضجماً او مستلقياً كالميت لا يأكل ولا يشرب ولا يتكلم ولا يتحرك .
وربما مر عليه في هذه الحال ايام ، قيل كانت تبلغ اربعين يوماً احياناً . وبقي مرة واحدة
خمين يوماً صائماً (٢) .

اما الشعر فكان ينظمه في اثناء تلك الغيبات : يُفِيق في اثناء غيبته مرة بعد مرة
فيملي ثلاثين بيتاً او اربعين او خمسين مرة واحدة (٣) .

ديوانه وشعره _ ديوان ابن الفارض صغير الحجم لا تزيد ابياته على الف
وثمانمائة وخمين بيتاً . وفيه قصيدة نظم السلوك وعدد ابياتها نحو سبعمائة وستين
بيتاً (٤) ، وقد سميت « التائيه الكبرى » تمييزاً لها من التائيه الصغرى التي لا تزيد على
مائة وثلاثة ابيات .

(١) راجع ابن خلكان ١ : ٥٤٦ ، GAL I 262, Suppl I 462

(٢) ديوان ١١ ، ١٧ ، (٣) ديوان ١١

(٤) تردد نيكلسون في عدد ابيات هذه القصيدة بين سبعمائة وستين وبين سبعمائة
وواحد وستين (. Studies IM 188, 266, Enc. Isl. III 980.)

وسبب تردده ، فيما يظهر انه اعتمد على « التائيه الكبرى » التي استخرجها
هامر برجستال Hammer-Purgstall (فينا ١٨٥٤ م) ثم عارضها بنسخة =

وديوان ابن الفارض على صغر حجمه من احسن الدواوين العربية - ابتكاراً من ناحية موضوعه ومن ناحية اسلوبه ايضاً . ومع ان هذا الديوان يدور على موضوع واحد ، على الشعر الصوفي : في الحب والحمر ، فان قصائده ذوات طابع متميزة . فهناك مثلاً التائية الكبرى التي بث فيها ابن الفارض تعابير القوم ثم نثر آراهه هو في ثوب رمزي غامض . ويبدو للقارىء بادي تأمل ان ابن الفارض لا يعرض في هذه القصيدة آراءه فلسفية مطلقة ، ولا هو يؤلف نظاماً فلسفياً نظرياً محدوداً ، بل تراه « ينثر » اختباراته الشخصية ويسرد احواله النفسية سرداً بعيداً عن الاستقصاء والحصر ، ولكنه - على كل حال - سرد قريب من النفس عذب في التلاوة نافذ الى العاطفة . وفي هذا السرد فوضى لا ينسبها نيكلسون الى الشاعر ، بل الى طبيعة الموضوع الصوفي (١) .

ثم هنالك قصيدتان هما خريته « شربنا على ذكر الحبيب » وتائيته الصغرى ، وهما في الحقيقة مقدمتان خموية وغزلية الى التائية الكبرى ، او هما منزلة وسطى بين التائية الكبرى وبين سائر قصائد الديوان ، التي لا تتضمن الا غزلاً قد نفسهه تفسيراً صوفياً وقد نراه غزلاً عادياً : عفيفاً او صريحاً . ولا ريب في ان القصائد القصار ارق واعذب من التائية الكبرى ، كما رأى نيكلسون ايضاً (١) .

ترتيب قصائده ترتيباً تاريخياً - ويلبس الاستاذ المقدسي نقطة جدرة بالنظر ، هي ان

= اخرى . اما العدد الصحيح فهو ٧٦٠ ، واما العدد ٧٦١ فناتج من ان هامر - برجستال قد ذكر البيت التالي :

وفي صقع ذلك الحس خرت افاقة لي النفس قبل التوبة الموسوية

مرتين (ص ٣ و ٣٤) - وهناك بعض الطبقات الشرقية تجعل عدد ابيات هذه القصيدة اكثر قليلاً .

شعر ابن الفارض قبل ذهابه الى الحجاز كان اقل عبقرية من شعره الذي نظمه بعد ان ذهب الى الحجاز ، فهو يقول : « هنالك بين المناسك المقدسة نضجت شاعريته و كملت مواهبه الروحية (١) . هذه الملاحظة دفعتني الى تأمل الديوان من جديد فاذا بي أرى ان جميع القصائد الكبرى يجب ان تكون قد نظمت بعد رجوع الشاعر من الحجاز ، او في المدة الاخيرة من اقامته هناك . اما الشعر الذي نظمه في مصر قبل رحلته الحجازية فالالغاز والدوبيت والمقطعات التي تلحق عادة بآخر الديوان (ما عدا : « غيري على السواوان قادر » فهي للبهاء زهير *) من ذلك مثلاً قوله :

جَلَّتْ جَنَّةٌ مِنْ تَاهٍ وَبَاهِيٍّ وَمَاهَا مُنِيَّتِي لَوْلَا وَبَاهَا .
قِيلَ لِي : صَفِ بَرْدِي كَوَثَرِهَا قَلْتَ غَالٍ بَرْدَاها بِرَدَاها (٢) .
وَطَنِي مِصْرٌ وَفِيهَا وَطَرِيٍّ وَلَعِينِي مِشْتَاهَا مِشْتَاهَا .
وَلنَفْسِي غَيْرَهَا اِنْ سَكَنْتَ يَا خَلِيلِي سَلَاها مَا سَلَاها .

ثم هناك قصيدته التي مطلعها :

صَدُّ حَمِيٍّ ظَهَائِيٍّ لِمَاكَ لِمَاذَا وَهَوَاكَ قَلْبِي صَارَ مِنْهُ جُذَاذَا

والتي يقول فيها :

أُفْرِدْتُ عَنْهُمْ بِالسَّامِ بُعِيدَ ذَاكَ الْاِلْتِمَامِ وَخِيمُوا بَعْدَ اِذَا

« فالجفاف الشعري » والمعاظلة وانطفاء الخيال ظاهر في هذه الابيات . ثم ان بعض

* راجع ديوان البهاء زهير (ليسك ١٨٧٦ م - ١٢٩٢ هـ ص ١٠٧ - ١٠٨

(١) امرء الشعر ٣٧١

(٢) غال بَرْدَاها (مفعول به) برداها (جار ومجرور) ، وفاعل غال يجب ان يرجع حينئذ الى بردى في الشطر الاول ، ولكن هذا الاعراب لا يقيم المعنى .
وعندي : غالت برداها بَرْدَاها (والْبُرْدَا : حمى الربع ، الملاريا) .

تراكيبها في غاية الاشكال . وكذلك الاشارات التاريخية فيها تدل على ان الشاعر قد ظل الى ذلك الحين لا يعرف الحجاز ، بل يقصر همه على التنزل بجلّاق (دمشق - لان والد ابن الفارض من حماة بالشام - سورية) وبيعداد (وهذا معقول ، لان ابن الفارض متأثر بالشريف الرضي) . اما الابيات التالية فتدل - حسب اشارتها التاريخية - على انها قيلت بعد رجوعه من الحجاز :

<p>- ليني عندي المني بلغمها منذ اوضحت قري الشام وبا لم يرق لي منزل بعد النقا دار خلد لم يدرفي خلمي - ياساكني البطحاء هل من عودة وعلى محلي بين ظهرانهم وتذكرني ابياد ورد في الضحى ورعى الاله بها اصيحابي الاولى يا هل لماضي عيشنا من عودة. - يا اهل ودي هل لراجي وصلكم مذ غبتم عن ناظري لي انة واذا دُعيت الى تناسي عهدكم سقياً لايام مضت مع جيرة واهاً علي ذاك الزمان وطيبه - يا اهيل الحجاز ان حكم الده فغرامي القديم فيكم غرامي</p>	<p>واهيلوه وان ضنوا بني . ينت بانات ضواحي حلتي لا ولا مستعذب من بعدمي انه من بنا عنها يلق غي (١) أحيا بها يا ساكني البطحاء بالاخشبين نطوف حول حماني وتهجدي في اليلة الليلاء سامرتهم بجماع الاهواء يوماً واسمح بعده ببقاه طمع فينعم بأله استرواحا ملات نواحي ارض مصر نواحا ألفيت احشائي بذاك شحاحا كانت ليالينا بهم افراحا ايام كنت من اللغوب مراحا ر بين قضاء حتم. إرادي وودادي - كما عهدتم - وودادي</p>
---	--

هذه الابيات تدل بلا ريب على ان ابن الفارض نظم قصائدها بعد ان عاد من

(١) في خلدي (بفتح اللام) : في نفسي ، في فكري

الحجاز . ويبدو لنا انه نظم تلك القصائد بعد عودته بزمن وجيز ، ولذلك كان متعلقا
باسماء البقاع المقدسة يكفي بها عن جبه الالهى . ولكنه بعد ذلك ترك الكناية
والتفت الى الرمز ، فقال قصائده الكبرى ، أمثال .

* هو الحب فاسلم بالحشا ، ما الهوى سهل فما اختاره مضى به وله عقل
* شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل ان يُخلق الكرم
* ته دلالاً فانت اهل لذاكا ، وتحكمم فالحسن قد أعطاك

واضرب فيها عن ذكر البقاع المقدسة في الحجاز او انه ذكرها ذكراً عارضا قليلاً ، ثم
جعل همه مخاطبة محبوبته (التي كنى بها عن العزة الالهية) رأساً .

ولا ريب في ان ابن الفارض بدأ ينظم قصائده الناضجة في الحجاز . الا ان ترتيب
قصائد الديوان كلها ترتيباً تاريخياً يقتضى دراسة مستفيضة مستقلة ارجو ان يسمح الزمن
بفرصة لها . وكل ما ارجو الايأتى الدكتور عبد الوهاب عزام عميد كلية الآداب في
جامعة فؤاد الاول بالقاهرة فيسليخ هذه الشواهد ويمسح هذه القرائن ، ثم يدعى انه
اول من تنبه اليها منذ كان شاباً مجسمه . وبعدئذ يوسعني شتماً وسباباً اذا احببت ان
ادله على الحق - كما فعل حينما سطا على كتابي حكيم المعرة من قبل .

خصائصه الفنية - خصائص ابن الفارض الفنية هي خصائص الشعر الصوفي عموماً :
ضعف في المعاني واضطراب في سياقها وتكرارها واستكانة في النسيب وتذلل في
الغزل ومبالغة في الوصف وفي الدعوى على السواء .

وكذلك التركيب عند ابن الفارض وعند غيره من شعراء الصوفية غير متين لانه
مُثقل بالصناعة اللفظية في الاكثر والصناعة المعنوية في الاقل . ويبدو ان ابن الفارض
لم يكن واسع الخيال كثيراً ، وذلك يبدو في مكانين من ديوانه : في اخذ المعاني
- حتى العادي منها - من الشعراء السابقين ، ثم في تكرار المعاني الواحدة في صور
لفظية متشابهة .

اما ضعف الاسلوب لانه مثقل بالصناعة فبين في قوله (١) :

سهمُ سهمُ القوم أشوى ، وشوى سهمُ الحظاكمُ أحشأى شي .
اي شي . مبردٌ حراً شوى - للشوى - حشو حشأى ، اي شي !

واما معانيه المرددة في صور لفظية متقاربة فمنها (٢) .

- اخذتم فؤادي وهو بعضي ، فما الذي يضركم ان تتبعوه بجمليتي ؟
- اخذتم فؤادي وهو بعضي ، فما الذي يضركم لو كان عندكم الكل ؟
- ليت شعري هل جرى ما قد كني مذكني ما قد جرى من مقلتي ؟
- قد كني ما جرى دماً من جفون . بك قرحى ، فهل جرى ما كفاكا ؟
- وقالوا : جرت حمراً دمواك ، قلت : من امور جرت من كثرة الشوق قلت !

ومر معنا في الفصل الخامس ان ابن الفارض اخذ روي تائيته الكبرى وبجرها وبعض معانيها وتراكيبها ووالفاظها ايضاً من الشريف الرضي (٣) . ولكن ابن الفارض لم يأخذ من الشريف الرضي فقط بل اخذ من غيره ، فاقرا هذه الابيات اولاً لابن الفارض :

- وقالو : شربت الاثم ، كلا وانما شربت التي في تركها عندي الاثم .
- ما رأت مثلك عيني حسناً وكثلي بك صباً لم ترني .
- يُمِشِرُ العاشقون تحت لوائي وجميع الملاح تحت لواكا .
- واضلع نخلت كادت تقوّمها من الجوى كيدي الحرّي من العوج .
- لو ان روحي في يدي ووهبتها لبشري بقدمكم لم أنصف .
- فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحياً ومن لم يت سكرأ بها فاته الخزم .

(١) ديوان ٢٠ ، ٢١ الاحرار (٢)

(٣) ديوان (بيروت ١٣٠٧ هـ) ص ١٦٢ - ١٦٥

ثم قارنها بالآيات التالية (١) :

- | | |
|--------------------------------|----------------------------------|
| * أتترك إنيان الحبيب تأتماً ؟ | الا ان هجران الحبيب هو الاثم ! |
| * ما رأيت عيني منذ فارقتمكم | يا نزول الحي شيئاً حسناً . |
| * وما شرب العشاق الا بقيتي | ولا وردوا في الحب الاعلى ووردي . |
| * ووراءهم صعداء انفاس ، اذا | ذكر الفراق اقمن عوج الاضلع . |
| * لو كنت املك روعي وارتضيت بها | بذلتها لك لا زوراً ولا ملقا . |
| * فما العزم الا ان تراني صاحبا | وما العزم الا أن يتعمني السكر . |

الخصائص اللفظية خاصة — يرى الاستاذ المقدسي (ص ٣٨١) ان ابن الفارض

نشأ في عصر بلغت فيه الاناقة البديعية اعلى درجاتها . وقد عُرف اهل ذلك العصر بولعهم الشديد بالصناعة اللفظية وبتكلف انواع البديع . ولم يشذ عنهم ابن الفارض ، بل لعله ابعدهم شأواً في ذلك . على اننا نحن نستطيع ان نقسم تأنق ابن الفارض ثلاثة اقسام : قدما اقتصد فيه بالتأنق فجاء حسناً ، وقدما جهد فيه فكان قبيحاً ، وقدما خلا من الصناعة فهو احسن شعره . اما الآيات التي اقتصد فيها بالتأنق فهي الآيات التي جرى فيها على مقترح شيوخ البلاغة من ان الجناس الحسن مثلاً هو الذي لا يزيد في البيت الواحد عن الموازنة بين لفظتين :

- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| أوعدوني او وعدوني واطلوا ، | حكم دين الحب دين الحب لي . |
| جنة عدي ربها احلت | ام حلت عجلتها من جنتي . |
| هلا :هالك :هالك عن لوم امرى . | لم يلف غير منعم بشقاء . |

(١) البيت الاول لعبيدالله بن عبدالله بن عتبة (غ ٩ : ١٥٠) ، واما الآيات الباقية فهي للشريف الرضي ، للشريف الرضي ، للبحراني ، لعمارة اليميني ، لابي نواس (راجع الاخرار) .

واما القبيح من تكلفه فالبيتان المقلان بالصناعة « سهم سهم القوم » ، وقد مرت
الإشارة إليهما . ومثلها غيرهما ايضاً .

واما الابيات الرائعة فهي التي لم يقيد فيها نفسه بصناعة ، بل قبل فيها من الصناعة ما
جاءه عفواً في اثنائها ، كقصيدته الفائية (راجع المختار من شعره) .

مقامه ومذهبه الادبي — ابن الفارض شاعر صوفي مشهور ، بل هو اشهر
الشعراء الصوفيين العرب واشعرهم . غير ان الاجماع عند المستشرقين واقع على انه ادنى
مرتبة من جلال الدين الرومي ، شاعر الصوفية الاول بلا منازع (١) . اما في « الاتجاه
الصوفي » فهو ايضاً ادنى مرتبة من محيي الدين بن عربي الذي اراد ان ينشئ نظاماً
عقلياً ، بينما اكتفى ابن الفارض بان ينثر آراؤه على غير نظام في شعر جميل احياناً او
متكلف في بعض الاحيان .

ولا بد هنا من الإشارة الى الفصل القيم الذي عقده الدكتور محفوظ للكلام على
اسلوب ابن الفارض . ان ابن الفارض في رأي الدكتور محفوظ ليس شاعراً رمزياً
بالمعنى الذي تواضع عليه مؤرخو الادب من الغربيين ، ولكنه « كتابة رمزية » ، وان كان
بامكاننا ان نرى لابن الفارض ابياتا رمزية هنا وهناك كقوله :

وفي مساقط أنداء النعام على بساط نور (١) من الازهار منتسج ،
وفي مساحب أذيال النسيم اذا اهدى الي سُجيرا أطيّب الأرج .

والكتابة الرمزية عند الدكتور محفوظ هي استعمال « الرموز » الدينية او التاريخية
في الكتابة الصريحة او الملوحة على شكل آلي . اما « الادب الرمزي » فهو التصوير

1) Cf. Lit. Hist, 325. 394, Browne II 506

(٢) لم يضبط الدكتور محفوظ كلمة « نور » وضبطها انا نور (زهر ابيض)
لأنها مضبوطة كذلك في الديوان (ص ٣٤٩) .

الشفيف الحائر لتعبير عن خلجات النفس الخفية وعن ظلال المعاني (١) .

*

على ان الادباء والمتصوفين قد اختلفوا في النظر الى شعر ابن الفارض ، فبعضهم سماه « سلطان العاشقين » ، وبعضهم انكر طريقته وقال عنه : « لقد ملأ الدنيا بياطاً » .
وكان من هؤلاء من لم يره بعد موته فضلاً ، بينما كان ثمة من اذا سمع شعره يقوم كالجل الهائج (الشعراني ٢ : ١٠٦ ، ١٠٦٤ ، ١٦٢) .

آراءه - ان القم الاكبر من آراء ابن الفارض في الحب والخمر ينضاف الى الآراء الادبية اذا اخذ على ظاهره ، كما فعل ابو الحسن البوريني عند تفسير ديوان شاعرنا . اما الآراء الصوفية على الحصر فتشتمل في قسم من تأنيته الكبرى يدور حول « المكاشفة » . ومع ان اتهامه بالحلول (٢) كان يقوم على ابيات صريحة في ديوانه كقوله :

أمتُ إمامي في الحقيقة ، فالورى ورائي ، وكانت حيث وجهت وجهتي .
ولا غرو إن صلى الامام اليّ ان ثوت في فؤادي ، فهي قبلة قبيلتي .
فهنالك من يود دفع تلك التهمة عنه .

وقريب من الحلول القول بالاتحاد (او وحدة الوجود اذا شئت) ، وذلك ان مظاهر الوجود المختلفة ترجع كلها الى حقيقة واحدة . وبكلمة اخرى اشد صراحة :
ان الله يتجلى في العالم في صور مادية او روحية مختلفات ، فكل نوع من العبادة تجد الله وراهه ، وكل شكل من الحب يقصد به الله ، وكل مظهر طبيعي يمثل صفة من صفات الالهية :

(١) الشريف الرضي ١٠٨ وما بعدها ، ١٣٢ ، ١٢٣ .

(٢) ديوان ١٢ - ١٣ ، Lit. Hist. 346

وفارق ضلال الفرق ، فالجمع منتج
وصرح باطلاق الجمال ولا تقل
فكل مليح حسنه من جمالها
بها قيس لبني هام ، بل كل عاشق
فكل صبا منهم الى وصف لبسها
وما ذاك الا ان بدت بمظاهر
بدت باحتجاب واختفت بمظاهر
وتظهر للعشاق في كل مظهر
فني مرة لبني واخرى بُثينة
كذلك بحكم الاتحاد مجسها

هدى فرقة بالاتحاد تحدت
بتقييده ميلاً لزخرف زينة
مُعاراً له ، بل حسن كل مليحة
كعجنون ليلي او كثير عزة
بصورة حسن لاح في حسن صورة
فظنوا سواها وهي فيها تجلت
على صبغ التلوين في كل برزة
من الابس في اشكال حسن بديعة
وأونة تدعى بعزة ، عزت !
كما لي بدت في غيرها وتريت .

وهذا الاتحاد لا يظهر في الاشخاص فقط ، بل في مظاهر الطبيعة المختلفة ، فالله يتجلى في كل شي :

تراه - ان غاب عني - كل جارحة (١)
في نعمة العود والناي الرخيم اذا
وفي مسارح غزلان الخائل في
وفي مساقط انداء الغمام على
وفي مساحب اذيال النسيم اذا
وفي اللثامي نغرة الكأس مرتشفاً
لم ادر ما غربة الاوطان وهو معي ،

في كل معنى لطيف ، رائق بهيج :
تألفا بين ألحان من الهزج ،
برد الاصائل ، في الاصبح في البليج ،
بساط نور من الازهار منتسج ،
اهدى الي سحيراً اطيب الارج ،
ريق المدامة في مستزده فريج .
وخاطري اين كنا غير مزعج !

ومع ذلك فان ابن الفارض يريد ان يقول لنا انه لا يعتقد بالحلول :

ولي في اتم الرؤيتين إشارة تُنزّه عن رأي الحلول عقيدتي .

وكذلك يريد نيكلسون ان يبني عنه القول بالحلول وبالاتحاد معا فيقول مدافعا عنه :

« لم يكن ابن الفارض يؤمن بالاتحاد ، ولكنه حينما كان يتكلم عن وصوله (بالكشف الى الله) لم يكن بإمكانه ان يعبر عن ذلك الا بلغة توحى بالاتحاد (١) . من اجل ذلك احب انا ان اعود هنا الى الاستشهاد بتأنيده ابن الفارض لتضع يدك على عقيدة هذا الشاعر الصوفي في الاتحاد :

افاد اتحادني حُبَّها لاتحادنا نواذر عن عاد (٢) المحبين شنت .
وها انا أبدي ، في اتحادني ، مبدأى وأنهي انتهائي في تواضع رفعتي .
فوصني - ان لم تُدع باثنين - وصفها ، وهيأتها - اذ واحد نحن - هيأتي .
وفارق ضلال الفرق ، فالجمع مُنتجٌ هدى فرقة بالاتحاد تحددت
وجُل في فنون الاتحاد ولا تحد الى فئة في غيره العمر افنت .

فعقيدة الاتحاد عند ابن الفارض هنا - وفي كل مكان آخر - واضحة ، الا ان يكون الرجل ينقاداً مع الصناعة التنظيمية انقياداً ينطقه بما لا يعتقد ا

ومن متعلقات « الاتحاد » المحو والاثبات - والفناء - والجمع - والفقد ، وكلها درجات بين بدء الوجود الانساني المادى وبين الاتحاد بالله :

وقلت وحالي بالصبابة شاهد ووجدني بها ماحيً والفقد مشبتي : ...
وما بين شوق واشتياق فنيث في تولٍ بجظرٍ او تجلٍ بجضرة .
فقلت : « هوى غيري قصدت ودونه اقتصدت عمياً عن سواء محجتي .
فلم تهوني ما لم تكن في فانيا ولم تفن ما لا تُجبتلي فيك صورتني . . . »

الحب الالهي - والمتصوف محب لله حباً به لا لغايةٍ أخرى . وتظهر هذه الناحية في شعر ابن الفارض ظهوراً جلياً . على ان الشاعر لا يستطيع ان يعبر عن هذا الحب الروحاني المطلق الا بلغة مادية تمثيلية . انه يريد ان ينقل الى الناس صورة ما

يتخيله ، فيجب ان يعبر عنه بكلمات تحاول نقل هذه الصورة الى اذهانهم . وكذلك فعل ابن الفارض ، فعلى الرغم من انه يمدح العزة الالهية فانه لا يستطيع ان يفعل ذلك الا بلغة تمثل العاطفة البشرية تمثيلاً جامعاً ، كقوله :

له خال على صفحات خد كمنقطة عنبر في صحن مرمر (١) ،
والحافظ باسياف تنادي على عاصي الهوى : الله اكبر !

ولكننا اذا استعرضنا خصائص غزل ابن الفارض (في العزة الالهية) رايناه اقساماً ثلاثة ، اولها غزل عادي نراه في قصيدته الخائية التي نظمها بلا ريب بعد رجوعه من الحجاز الى مصر :

او مبيضُ برق بالابرق لاحا ام في رُبي نجد ارى مصباحا ؟
ام تلك ليلي العامريةُ اسفرت ليلاً فصيرت المساء صباحا ؟
يا ساكني نجد ، اما من رحمة لاسيرِ إلف لا يريد سراحا ؟
هلاً بعثم للشوق تحية في طي صافية الرياح رواحا (٢) !
يحيا بها من كان يحسب هجركم مزحاً ويعتقد المزاحاً مزاحاً (٣) .
يا اهل ودّي هل لراجي فضلكم طمع فينعم بأله استرواها ؟
مذ غبتمُ عني ناظري لي انة ملات نواحي ارض مصر نواحا !

اما الموقف الثاني في حب ابن الفارض « للعزة الالهية » فموقف التذلل للعشوق على ما نعرفه في ضفاف العاشقين من العاجزين عن القيام بهذا العبء النفساني :

(١) العنبر أسمر اللون ، والمرمر : بلاط ابيض

(٢) الرواح : وقت الرواح ، في المساء .

(٣) المزح بفتح الميم والمزاح بضم الميم : ضد الجد بكسر الجيم . والمزاح بضم الميم ايضاً اسم مفعول من ازاح .

وهواه وهو آيتي (١) ، وكنتي به
لوقال تيماً : « قف على حجر الغضى !
او كان من يرضي بنجدي موطننا
منى له ذلُّ الخُضوع ، ومنه لي
قسماً اكاد أجله كالمصحف ،
لوقفت ممثلاً ولم اتوقف .
لوضعتهُ ارضا ولم استنكف .
عز المنوع وقوة المستضعف !

اما موقفه الثالث فهو موقف الحب الذي اصبح يشعر بقيمته في عين المحبوب فاعتر
بقيمته هو ويميل المحبوب ايضا اليه وداخله الكبر من اجل ذلك واعتقد انه والمحبوب
شخص واحد لا يمكن لاحد ان يفصل بينهما (من الثانية الكبرى) :

وكنت بها صبا فلما تركت ما
فصرت حبيبا بل محبا لنفسه
اريد ارادتني لها واحبت .
وليس كقول مرّ نفسي : حبيتي .

شرح ديوانه ابه الفارض - يظهر ان اول من حاول شرح ديوان ابن

الفارض جلال الدين السيوطي (ت بالقاهرة ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م) . فقد شرح منه
قصيدة واحدة هي « سائق الاطعمان يطوي البيدطي . . . » . ثم جاء الشيخ
بدر الدين الحسن بن محمد الدمشقي الصقوري المشهور بالبوريني (ت ١٠٧٤ هـ =
١٦١٥ م) فشرح الديوان كله الا « الثانية الكبرى » . وشرح البوريني ديوان ابن
الفارض شرحا لغويا ، نحويا بلاغيا وربما عطف على المعاني الصوفية . وكان البوريني
صوفيا معتدلاً .

بعدئذ جاء الشيخ عبد الغنى النابلسي المتوفى في دمشق سنة ١٢٤٣ هـ (١٧٣١ م)
وعلق على شرح البوريني ولكنه اكد المعاني الصوفية ، الا انه كان يوغل احيانا في
التفسير ، ولا غرو فلقد كان متصوفا مستغرقا . وفي الحقيقة ان شرح النابلسي اشد
تعقيدا من معاني ابن الفارض . وسأثبت هنا على سبيل المثال نموذجا من شرح البوريني
وشرح النابلسي على بيت واحد ، هو ثاني البيتين التالين :

شربنا على ذكر الحبيب مُدامة سكرنا به من قبل ان يُخلق الكرمُ .
لها البدر كأس . وهي شمس يديرها هلال . وكم يبدو اذا مُزجت نجم !

-- يقول البوريني في شرح البيت الثاني :

هذا البيت عجيب في بابه فإنه مشتمل على ذكر الفاظ يناسب بعضها بعضاً ، وهي
البدر والشمس والهلال والنجم ، وكذلك الكأس والأدارة والمزج . و « البدر »
مبتدأ ، و « كأس » خبره والكأس الاناء . يُشرب فيه ، او ما دام الشراب
فيه . مؤنثة جمعها أكؤس وكؤوس وكاسات . والشمس : الكوكب النهاري العظيم
المضي

ومعهم من يقول : البدر عبارة عن العارف الكامل واكبرُ العارفين الانبياء بعد
نبينا ، يُراد العارفون من امته . والمدامة هي المعرفة الالهية التي تفيض انوارها على
جميع الكائنات . واما الهلال الذي يديرها فهو المبلغ العارف كاصحاب الانبياء
وتلاميذ العارفين . واذا مزجت المعرفة اللدنية (١) بالمدارك الشرعية الدينية ،
فكم يظهر هنالك نور يُهتدى به

- ويقول النابلسي في شرح هذا البيت نفسه :

« لها » اي لتلك المُدامة المذكورة من حيث انها محبة الهية ، كما ذكر ، وهي عين
المحبة الازلية ، ظاهرة من مظاهر الآثار الكونية . فشمس يجهم ظهور نورها في بدر
يجبونه من قوله تعالي : يجهم ويجبونه (٢) . وذلك الظاهر عينُ الباطن ، وهو المشرق
على جميع المواطن ، وهو خمر الوجود الحق ، والخطاب الصدق . شربه كلُّ شئ من
الاشياء فظهرت به الظلال والافياء . فهو محبة يُنبت كل حبه . وهو خمر يسكر
عقل زيد وعمرو وقوله : « البدر » وهو الانسان الكامل ، العالم المحقق العامل .

(١) اللدنية الالهية

(٢) القرآن الكريم ٥٧ ، ٥

قال في القاموس : البدر القمر الممتلئ والانسان الكامل ممتلئ . من الحق تعالى
تجلياً وظهوراً واشراقاً ونوراً . وقوله : « كأس » اي مظهرٌ ومجلى للمقام الاعلى .
وانما كان الانسان الكامل كأساً لها من حيث هي خمرة تسكر كل من شربها فيغيب
عقله عن ملاحظة الاكوان . فان الانسان الكامل يتكلم بما فيه . من علوم تحقيقها عند
المريد الصادق . فيشربها منه المريد الصادق فتفنى كميته وكيفيته فلا يبقى منها
غيرها . وهي اي تلك المدامة من حيث انها ذات وجودية ، وحقيقة نورانية ازيلية
ابدية . وقوله : شمس ، اي طالعة مشرقة على كل تقدير وتصوير ، وهو مقتضى
علمها وارادتها على حسب ما توجه من امرها القديم وحكمها المستقيم . وقوله :
يديها ، اي تلك المدامة ، وادارتها نشر اسمائها وصفاتها الحسنى . وقوله : هلال ،
هو ذلك البدر المذكور الا انه محتجب بظهور نفسه عن اظهار بقية النور ، كما ان الارض
اذا حالت بين القمر والشمس بعض حيلولة سترت بقية ذلك النور

ب - المختار من شعره

لقد حرصت على ان اختار لابن الفارض من شعره ما يمثل اتجاهه في التصوف . ثم
حاولت ان اشرح عدداً من ابياته التي اعتقد انها تحتاج الى شرح . او اشرحني فكانت
غايته حل غامض ذلك الشعر . من حيث المعاني . انني اردت ان اكشف عن مقاصد الشاعر ،
امال النحو واللغة فلم اعرج عليهما الا اذا كان ذلك التعرّيج ضرورياً لفهم روح الشعر
والشاعر .

ويحسن ان نعلم ان جانباً كبيراً من غموض شعر ابن الفارض ليس راجعاً في الحقيقة
الى عمق تفكيره - فتفكيره ليس عميقاً - ولكن الى تكلفه في البديع خاصة . وربما
عقد ابن الفارض معانيه واضطر الى التواء حجاب كثيف على مقاصده حتى يتمكن من
ان يجانس بين افظتين او يطابق بين كلمتين . من اجل ذلك وجب ان نبحث عن حل
مشكلته الاساسية في الفاظه لا في آرائه .

سائق الاطمان

هذه قصيدة غزلية ذات معانٍ صوفية ولكن من غير افعال،
وهي مبنية على التغزل بالحجاز واهله

- سائق الاطمان ، يطوي البيد طي ،
وبذات الشيخ عني ، إن مرر
وتلاطف وآجر ذكري عندهم
قل : تركتُ الصب فيكم شجاً
خافياً عن عائدٍ لاح كما
في هواكم رمضانٍ عمره ،
يا أهيل الود ، أني تُنكرو
وهوى العادة ، عمري ، عادةً
- منعماً عرج على كُثبان طي (١) .
تَ بجلي من عريب الجزع ، حي (٢) .
علمهم أن ينظروا عطفاً إلي .
ماله ، مما براه الشوق ، في (٣) ،
لاح - في بُرديه بعد النثر - طي (٤) .
ينقضي ما بين إحياء وطي (٥) .
ني كهلا بعد عرفاني فُتي !
يجلب الشيب الى الشاب الاحي (٦) .

- (١) يا سائق الابل الذي يقطع الصحاري مسرعاً ، انعم علي ومل الى تلال بني طي .
(٢) حي الاولى : مساكن الناس . حي الثانية : فعل امر من حيا : سلكم .
(٣) براه : اضناه . في : في . ظل .
(٤) العائد : الذي يزور المريض .
(٥) كل عمره في هواكم رمضان : يسهر الليل ويصوم بالنهار - طوى : ترك الطعام .
(٦) اقم بعمرى (حياتي) ان هوى المرأة الجميلة يجلب الشيب الى الشاب الاحوى
الصغير السن .

عجباً في الحرب أدعى بأسلاً ،
هل سمعتم أو رأيتم أسداً
وضع الآسي بصدري كفه ،
أوعدوني ، أو هدوني ، واطلوا
بل أسيئوا في الهوى أو أحسنوا ،
نعم ما ززم شادٍ محسنٌ
لم يرق لي منزل بعد التما
لست أنسى بالثنايا قولها :
سلمهم مستخبراً انفسهم :
ما رأيت مثلك عيني حسناً ،
نسبٌ اقرب في شرع الهوى
ليت شعري هل كني ما قد جرى ،
أي ليالي الوصل ، هل من عودة ؟
حيرتي بين قضاء - جيرتي -
ذهب العمر ضياعاً وانقضى

ولها - مستتبلاً في الحب - كي (١) .
صاده لحظ مهارة او ظني ؟
قال : مالي حيلة في ذا الهوي (٢) !
حكمُ دينِ الحب دينُ الحب لي (٣) .
كلُّ شيء حسنٌ منكم لدي .
بحسانٍ نخذوا ززم حي (٤) .
لا ولا مستحسنٌ من بعد مي .
« كل من في الحي أسرى في يدي .
هل نجت أنفسهم من قبضتي ؟ » .
وكتلي بك صبا لم تري .
بيننا من نسبٍ من أوي .
مذ جرى ما قد كني من مقلتي ؟
ومن التعليل قولُ الصب : أي .
من ورائي وهوى بين يدي .
باطلاً ، ان لم أفر منكم بشي ا

-
- (١) الباسل : الشجاع . المستبمل : الذي يهجم ولا يبالي قتل ام قتل . كي :
كي . : جبان .
(٢) الآسي : الطبيب . الهوي : المحب الصغير .
(٣) اوعدوني : فعل امر من اوعد : هدد . عدوني : فعل امر من وعد . الدين :
العادة . من عادة الحب ان يحكم بان ديون الحب تظل ولا يوفى بها .
(٤) ما احسن صوت المفتي الحسن الصوت اذا غنى بالحسان اللواتي سكنن قرب بئر
ززم في مكة .

هو الحب

قصيدة غزلية اشد ايعالا في الصوفية من القصيدة السابقة ،
فيها شي من الوصول ومبدأ الاتحاد

- هو الحب ، فاسلم بالحشا ، ما الهوى سهل .
وعش خالياً ، فالحب راحته عناً
نصحتك علما بالهوى ، والذي ارى
تمسك باذيال الهوى وأخلع الحيا
تعرض قوم للغرام ، واعرضوا
رضوا بالاماني وابتلوا بحظوظهم
أحبائي انتم ، احسن الدهر ام اسا ،
وتعذيبكم عذبٌ لدي وجوركم
اخذتم فؤادي وهو بعضي ، فما الذي
اذا انعمت نعمٌ علي بنظرة
- فما اختاره مضى به وله عقل (١) .
واوله سُقم وأخره قتل .
مخالفتي ، فاختر لنفسك ما يحلو (٢) .
وخل سبيل الناسكين وإن جأوا (٣) .
بجانبهم عن صحبتي فيه واعتلوا (٤)
وخاضوا بحار الحب دعوى فما ابتلوا (٥) .
فكونوا كما شتم انا ذلك الخل .
علي ، بما يقضي الهوى لكم ، عدل .
يضرّم او كان عندكم الكحل ؟
فلا اسعدت سعدى ولا اجملت جمل (٦) .

(١) المضى : المريض الذي يتكسر مرة بعد مرة .

(٢) نصحتك (بان تمتنع عن الحب) ، وارى لك (ان تحب) ، فاختر من هذين
ما تشاء .

(٣) جلّ : اصبح جليلاً : عظيماً .

(٤) و٥) تصدى اناس للغرام (وهم يجهلونه) ولم يقتدوا بي فيه بل اعتمدوا على
انفسهم فكان نصيبهم الاوهام ولم يبلغوا غايتهم .

(٦) اذا اولتني نعم نظرة واحدة فلا ابالي بعدها بسعدى ولا بجمل ولا بغيرها .

حديثي قديم في هواها ، وماله - كما علمت - بعدئ و ايس له قبل :
جری حبها مجرى دمي في مفاصلي فاصبح لي عن كل شغل بها شغل .
فان حدثوا عنها فكلي مسامع ، وكلي اذا حدثتهم ألسن تتلو .

الفأبة : فلهي بمحمدني

قصيدة غزلية ظاهرها بعيد جداً عن المعاني الصوفية
قريبة من الغزل المادي الصريح

قلبي يمدني بأنك مُتَلَبِّي .
لم اقض حق هواك إن كنتُ الذي
يا مانعي طيب المنام ، ومانحي
عظفا على رمقي وما ابقيت لي
لم أخلُ من حسد عليك فلا تُضع
روحي فداك ، عرفت ام لم تعرف .
لم اقض فيك اسي ، ومثلي من يني (١) .
في حب من يهواه ليس بمسرف .
ثوب السقام به ، ووجدني المتلف (٢) :
من جسمي المتضني وقلبي المتدنف (٣) .
سهرري بتشنيع الخيال المترجف (٤) .

-
- (١) اذا لم امت حزناً في حبك فلان اكون قد وفيتك حقك من الحب
(٢) . . . ووجدني المتلف : ومانحي ثوب الوجد (الحب) الذي يتلف صاحبه .
(٣) الرمق : بقية الروح في الجسم . المضني : المريض الذي ينتكس مرة بعد
مرة . المدنف : القريب من الهلاك .
(٤) معنى البيت غامض لمكان كلمة « تشنيع » . والمعنى يجب ان يكون : الناس
يخسدوني : لانك تحبني ، وانا دائماً سهران في انتظارك . فلا تجعل سهرري سدى
بان تشيع (ترسل) لي خيالك فقط فيجعل اعضاءي ترتجف من غير حصول
على مقصودي من السهر فيك (تشيع افضل من تشنيع) .

واسأل نجوم الليل هل زار الكرى
 ان لم يكن وصل لديك فعد به
 فلعل نار جوانحي يربو بها
 يا اهل ودي - انتم املي ، ومن
 عودوا لما كنتم عليه من الوفا
 وحياتكم وحياتكم قسماً ، وفي
 لو ان روحي في يدي ووهبتها
 لا تحسبوني في الهوى متصنعاً
 ولقد اقول ان تحرش بالهوى :
 انت القليل باي من احبته ،
 قل للعدول : « اطلت لومي طامعاً .
 دع عنك تعنيفي وذق طعم الهوى ،
 برح الخفاء بجزب من لو في الدجى
 وإن اكنى غيرى بطيف خياله
 وهواه - وهو أيتي ، وكنى به
 لو قال تيباً : « قف على جمر الغضى » ،
 او كان من يرضى بخدي موطناً

جفني ، وكيف يروز من لم يعرف ؟
 املي ، وماطل ان وعدت ولا تني .
 ان تنظني ، واود ألا تنظني .
 نادائمٌ : يا اهل ودي ، قد كُنِي -
 قدماه فاني ذلك الحل الوفي .
 عمري بغير حياتكم لم احلف ،
 لمشري بقدمكم لم أنصف .
 كلني بكم خلقت بغير تكلف (١) .
 عرضت نفسك للبلا فاستهدف (٢) ،
 فاختر لنفسك في الهوى من تصطني (٣) .
 ليس الملام عن الهوى مستوفي .
 فاذا عشقت فبعد ذلك عنف .
 سفر اللثام قللت : يا بدر اختف (٤) .
 فانا الذي بوصاله لا اكنفي .
 قسماً اكاد أجله كالمصحف (٥) -
 لوقفت ممثلاً ولم اتوقف (٦) ،
 لوضعتهُ ارضاً ولم استنكف .

(١) الكلف : الحب الشديد .

(٢) استهدف (فعل امر) : استعد بان تجعل نفسك هدفاً للبلاء .

(٣) ان كل من تحبه سيكون حبه سبباً في قتلك ، فاحبب من يستحق ان تكون
 قتيل حبه .

(٤) سفر : كشف .

(٥) الالية : اليمين ، القسم .

(٦) الغضى : نوع من الشجر تكون فاره شديدة جداً .

شربنا على ذكر الحبيب . . .

خمرة معانيها صوفية

شربنا على ذكر الحبيب مُدَامَة لها البدر كأس ، وهي شمسٌ يُديرها ولولا شذاها ما اهتديت لحانها ، فان ذُكِرْت في الحي اصبح اهله وان خطرت يوماً على خاطر امرىء واو نظر الندمان ختم إنائها ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت ولو وضعوا في فيء حائظ كرمها ولو قَرَبوا من حانها مُقَعداً مشى ، ولو عبقت في الشرق انفاس طيبتها ولو خُضبت من كأسها كف لأمس

سكرونا بها من قبل ان يُخلق الكرم (١) . هلالٌ ، ولم يبدوا اذا مُزجت نجم (٢) ! ولولا سناها ما تصورها الوهم (٣) . نشاوى ، ولا عارٌ عليهم ولا إثم (٤) اقامت به الافراحُ وارتحل بهم لاسكرهم من دونها ذلك الختم لعادت اليه الروح وانتعش الجيم (٥) عديلاً - وقد اشنى - لفارقه الـقمم (٦) وتنبطق من ذكرى مذاقتها البكم (٧) وفي الغرب مزكوم لعاد له الشم لما ضل في نيل ، وفي يده النجم (٨) !

- (١) الكرم : شجر العنب .
- (٢) اذا مزجت بالماء يكثر الحبيب (الفقايع البيض) على سطحها .
- (٣) الشذا الرائحة الطيبة . الحان جمع حانة : مكان بيع الخمر . الشني : النور .
- (٤) نشاوى : جمع نشوان : سكران . إثم : ذنب .
- (٥) نضحوا : رشوا .
- (٦) اشنى : قرب من الموت .
- (٧) المقعد : الكسيح . الذي لا يستطيع المشي . البكم جمع ابكم : اخوس .
- (٨) لو ان كف انسان اصطبغت بتلك الخمر من ظاهر الزجاجة ، لكانت كفه كالنجم الذي يهديه في الليل .

- ولو جُليت سراً على ائمه غدا بصيراً ، ومن راووقها تسمع الصم (١) .
يقولون لي : صفها ، فانت بوصفها خبير . اجل ، عندي باوصافها علم :
صفاء ولا ماء ، واطف ولا هوا ، ونور ولا نار ، وروح ولا جسم .
تقدم كل الكائنات حديثها قديماً ، ولا شكل هناك ، ولا رسم .
فخمر ولا كرم و آدم لي اب ، وكرم ولا خمر ولي أمها ام (٢) ،
ولطف الاواني في الحقيقة تابع للطف المعاني ، والمعاني بها تنمو (٣) .
وقد وقع التفريق والكل واحد : فارواحنا خمر واشباحنا كرم .
وقالوا : « شربت الاثم ! » كلا ، وانما شربت التي في تركها عندي الاثم (٤) .
هينئاً لاهل الدير كم سكرؤا بها ، وما شربوا منها ولكنهم هموا (٥) .
وعندي منها نشوة قبل نشأتي معي ابدأ تبقي ، وان بلي العظم .
فدونكها في اخان واستجلها بها على نغم الالحان فهي بها غم .
عليك بها درفا ، وان شئت مزجها فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم (٦)

-
- (١) جلبيت : ابرزت . الاكمه : الذي ولد اعمى . الراووق : اناه للخمر .
(٢) وهذا بيت غامض ايضاً . فخواه : كنت « انا » موجوداً قبل الخلق ، مع ان آدم ابي (كما ان معنى الخمر موجود قبل كرمها - شجر العنب - مع ان الكرم اصل الخمر) . وكذلك كنت موجوداً مع الكرم قبل ان توجد الخمر ، لان ام الخمر وامي واحدة (هي اصل الوجود) .
(٣) والمفروض ان الالفاظ تُنتقى لتوافق المعاني ؛ مع ان المعاني الواحدة تبدو في ظلال مختلفة عند التعبير عنها بالفاظ « اواني » مختلفة .
(٤) قالوا : شربت الخمر التي يعد شربها ذنباً . قلت : شربت الخمر التي يعد ترك شربها ذنباً .
(٥) هم : عزم ولكن لم يفعل .
(٦) العدل : الميل ، الترك . الظلم (بفتح الظاء) : الريق .

فما سكنت والهم يوماً بموضع ، كذلك لم يسكن مع النعم الغم .
 وفي سكرة منها - ولو عمر ساعة - ترى الدهر عبداً طائعاً ولك الحكم .
 فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحياً ، ومن لم يمت سُكراً بها فاته الخزم .
 على نفسه فليك من ضاع عمره وليس له فيها نصيب ولا سهم .

التأية الكبرى : نظم السلوك

قصيدة غزلية تتضمن اصطلاحات الصوفية

وفيهآ آراء ابن الفارض في الاتحاد

سقتني حمية الحب راحةً مقلتي ، وكأسي حميةً من عن الحب جلت (١) .
 فأوهمت صحيبي ان شرب شراهم به سر سري في انتشائي بنظرة .
 وقلت ، وحالي بالصباية شاهدٌ ووجدي بها ما حيي والفقْد مُشْبِي (٢) :
 « هي ، قبل يُفني الحب مني بقيةً أراك بها ، لي نظرة المتلفت » (٣) .
 فقالت : « هوى غير قصدت ودونه أذ تصدت عمياً عن سواء محجتي .

(١) شربت خمر الحب من يد عيني ، وكانت كأسِي وجه التي هي اسمي من أن يطمع احد في حبها (سكرت من النظر الى تجلي الله في مظاهر هذا الوجود) .
 (٢) الوجد (ورود الحب الى القلب حتى يستغرق وينيب عن حسه) والمحو (ذهاب شخصية الصوفي بفقدانه الحس بما حوله) والفقْد (غياب الصوفي عن الحس بالكلية) والاثبات (تحقق شخصية الصوفي بعد الاتصال بالله) من تعابير الصوفية . (يقول : لما فقدت حسي بهذا العالم المادى الوهمي ادركت - بالاتصال بالله - العالم المطلق الحقيقي) .

(٣) امنحيني نظرة منك قبل ان يفني حبي لك البقية الباقية من ادراكي الذي استطع ان أراك به .

- فلم تهوني ما لم تكن في فانياً ، ولم تفن ما لا يُجتملى فيك صورتي .
فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره .
وجانب جناب الرصل ، هيهات لم يكن
فلوقيل : « من تهوى؟ » وصرحت باسمها
اغار عليها أن أهيمَ بحبها ،
أمت إمامي في الحقيقة ، فالورى
يراها أمامي في صلاتي ناظري
ولا غرو ان صلى الإمام إليّ أن
وكل الجهات الست نحو توجهت
- وإدفع عنك غيظك بالتي « اقتباس من القرآن الكريم واكتفاء اصلها : « ادفع
بالتى هي احسن ، فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » (٤١ : ٣٣
سورة فصلت) .
٢ لو قيل لي : من تحب ؟ فقلت : انى احب الله ! قالوا : اننى اقصد شيئاً آخر ،
او قالوا : انى مجنون .
٣ انى اغار عليها ان يحبها احد او ان احبها انا ، ثم اقول فى نفسى : ومن انا (بالنسبة
الى الله) حتى افعل ذلك ، فامتنع عن الغيرة عليها .
٤ و٥ اذا صليت وراه امام ما فانا فى الحقيقة إمامه . (ان الامام يصلى لله ، وما
دام الله موجوداً فيّ انا ، فالامام والناس كلهم يتوجهون الىّ) ثم ان الله يُوجد
حيث اوجه انا وجهي . وهكذا اكون انا فى الظاهر متوجها الى الله ، اما فى
الحقيقة فان جميع الناس يتوجهون الىّ انا .
٦ ولا عجب اذا توجه الامام بصلاته نحوي ، فان الله موجود فى قلبي .
٧ كل شىء فى العالم يتجه الى فى هباته وحببه ، وفى زيارته لمكة او المدينة فى غير
وقت الحج .

لها صلاتي بالمقام اقيمها واشهد فيها انها لي صلت (١)
كلانا مُصَلٍِّ واحدٌ ساجد الى حقيقته بالجمع في كل سجدة (٢)
وما كان لي صلى سواي ، ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كل ركعة (٣)
وإني التي احبتها لا محالة وكانت لها نفسي علي مُحيلتي
أفاد اتحادي حبها لاتحادنا نوارد عن عاد المحبين شذت (٤)
خرجت بها عني اليها فلم أعد اليّ ، ومثلي لا يقول برجعة (٥)
وها انا ابدى في اتحادي مبدأي وأنهي انتهائي في تواضع رفعتي
جلت بتجليها الوجود لناظري فني كل مرئي اراها بروية
واشهدت عيني اذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خاوة
فني الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي اذ تحلت تجلت
فوصني - ان لم تُدع باثنين - وصفها ، وهيئها - اذ واحد نحن - هيئتي
فان دُعيت كنتُ المحيب ، وان اكن منادى أجابت من دعائي ولبت

(١) اتظاهر وانا في المقام (مكة) انني اصلي لها ، ولكن الحقيقة انها هي التي تصلي لي (فيها : في صلاتي) .

(٢ و٣) ليس هنالك في الحقيقة مُصَلٍِّ واحدٌ له ، بل ان كل واحد منا يصلي لنفسه . والحقيقة العارية انه لم يصل لي احدٌ سواي ولا انا صليت لاحد آخر (انني صليت انفي) . يقصد ابن الفارض انه ليس في العالم الا الله ، وكل اشخاص الناس واعيان الوجود في الحقيقة مظاهر لوجود واحد ، هو الله .

(٤) انني جعلت الحب وسيلة الى الاتحاد بالله ، فنتج من ذلك امور غير مألوفة في عادات المحبين . عاد : جمع عادة

(٥) حينما اتحدث بها تركت خصائص نفسي واتصفت بصفاتنا هي ، ثم لم احب ان ارجع الى ما كنت من قبل . والرجعة في الاصل : رجوع الميت الي الحياة . وابن الفارض يتلاعب هنا بالالفاظ

بها قيسُ لبني هَام ، بل كل عاشق
وما ذاك الا ان بدت بظاهر ،
ففي مرة لبني ، وأخرى بُثينة ،
ولسن سواها ، لا ولا كن غيرها ،
كذلك بحكم الاتحاد بحسبها ،
بَدَوْتُ لها في كل صب مُتِيْم ،
وليسوا بغيري في الهوى لتقدم
وما القوم غيري في هواها ، وانما
ففي مرة قيساً وأخرى كَثِيْرًا
وما زات إياها ، وإياي لم تزل .
ولي من اتم الرؤيتين اشارة
وُجِل في فنون الاتحاد ولا تَحِد
فغاية مجذوبي اليها ، ومنتهى
فني مجذوب اليها ، وجاذب
وفد جاءني مني رسول عليه
إلي رسولا كنتُ مني مُرسلاً
فكلي لكلي طاب متوجه ،

كجنون ايلي او كَثِيْر عَزَّة .
فظنوا سواها وهي فيها تجلت :
وآونة تُدعى بعزَّة ، عزت (١) !
وما إن لها في حسنها من شريكة
كما لي بدت في غيرها وترتت
باي يديع حسنه وبأية .
على ، لسبق في الليلي القديمة (٢) .
ظهرت لهم للابس في كل هيئة (٣) .
وآونة أبدو جميل بُثينة (١) .
ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي احبت .
تُتَزّه عن رأي الحلول عقيدتي .
الى فِئَة في غيره العمر افنت .
مرادي ما اسلفته قبل توبتي .
اليه ، ونزع التزع في كل جذبة (٤) .
ما عنتُ عزيز بي خريص لرأفة (٥) .
وذاتي بآياتي علي استدلت (٦) .
وبعضي لبعض جاذب بالاعنة (٧) .

(١) لبني محبوبة قيس بن ذريح . بُثينة محبوبة جميل بن معمر ، عَزَّة محبوبة كَثِيْر .
(٢) ان الذين تقدموني ليسوا في الحقيقة احداً سواي وان فصل الزمن بيني وبينهم .
(٣) وهؤلاء الذين تقدموني ليسوا احداً غيري ، وان كان امرهم التبس على الناس
لظهورهم في هيآت مختلفة .

٧-٤ هذه الابيات تعدد مظاهر الاتحاد : ان ابن الفارض هو الحق الواحد وهو
الحلق المتعدد (هو الجاذب والمجذوب ، والمرسل والمرسل اليه ، والمتوجه =

فاتلو علوم العالمين بلفظة واجابو عليّ العالمين بلحظة (١)
واسمع اصوات الدعاء وسائر الاغنيات بوقت دون مقدار لحظة
ومني لو قامت بيت لطيفة لُردت اليه نفسه وأعيدت
بذاك علا الطوفان نوح، وقد نجا به من نجا من قومه في السفينة (٢)
واحمد ابراهيم نار عدوه ومن نوره عادت له، روض جنة (٣)
واني وان كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي (٤)
ولا تاطق غيري ولا ناظر ولا سميع سوائي من جميع الخليقة
وفي عالم التركيب في كل صورة ظهرت بمعنى عنه بالحسن زينت
وضربي لك الامثال مني مئة عليك بشأني مرة بعد مرة (٥)

= والمتوجه اليه . وفي (٦) خاصة يستخدم ابن الفارض الفاظ الآيات
الكريمة : « لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيزٌ عليه ما عنتم ، حريص
عليكم ، بالموثنين رؤوف رحيم » (١ : ١٢٨ آخر سورة التوبة) . على ان
القرآن الكريم يعني بقوله : « من انفسكم » من بينكم ، من قومكم ،
منكم ، بينما ابن الفارض يستخدمها لتعني « من ذاتكم » ، فيصبح كل
فرد (عارف ، صوفي) مرسلًا (اي الله) ومرسلًا اليه (جميع الخلق) .

٣-١ ينسب ابن الفارض عجائب صنع الله (احياء الميت وانجاء نوح ومن معه
من الطوفان واخماد النار التي اريد بها احراق ابراهيم) الى « الانسان المطلق » ،
لان هذا العالم كله خلق من اجل الانسان ، فكأن الانسان هو الذي يفعل
هذه العجائب .

٤ انا في صورتني الظاهرة ابن لآدم ، ولكنني في الحقيقة « ابو آدم » اي الذي

اوجدته (لو لم اكن انا - وجنسي من البشر - وجودين لما عرف آدم) .

٥ لا يريد ابن الفارض ان يقول لك صراحة انه متحد بالله او ان الله حال به ،

ولذلك يضرب لك الامثال التي لا تعني الا ذلك .

وكل الذي شاهدته فعل واحد
اذا ما ازال الستر لم تر غيره
ففي مجلس الاذكار سمعُ مطالع،
وما عقد الزنار حكماً سوى يدي
وان ناراً بالتزويل محراب مسجد
واسفار توراة الكلم اقومه
وان خر للاحجار في البُدْ عاكف
وان عبد النار المحوسُ - وما انطفت ،
فما قصدوا غيري - وان كان قصدهم
بمفرده لكن مجُوب الاكثنة (١)
ولم يبق بالاشكال إشكال ربية
ولي حانة الحمار عين طليعة (٢)
وان حل بالاقرار بي فهي حلت (٣)
فما بار بالانجيل هيكل بيعة
يناجي بها الاحبار في كل ليلة
فلا وجه للانكار بالعصية
كما جاء في الاخبار في ألف حجة -
سواي - وان لم يظهروا عقد نية (٤)

١ كل ما في هذه العالم من جليل وقليل في مختلف صوره عمل الله الواحد ، ولكنه
يفعله وهو يتجلى بحجب مختلفة (ينظم الشعر في حجاب شاعر ، ويعتني بالمريدين
في حجاب شيخ ، ويبني الهياكل في حجاب البناء ، الخ) .
٢ جميع اعمال البشر (حتى ما تناقض منها) مظهر لقدرة الله وارادته ، فالانسان في
مجالس العبادة وذكر الله يتسم جزءاً من ارادة الله فيه ، وفي شرب الخمر
(حقيقة او مجازاً) يتسم الجزء الباقي من ارادة الله ايضاً .

٣-٤ ويرى ابن الفارض ان جميع اشكال العبادة يقصد بها الله ، وان كان اهل
كل دين لا يعرفون الا « المهم » المائل امام عيونهم : الصنم النار ، الشمس ، الخ .
فالله سبحانه وتعالى هو الذي عقد الزنار (اراد ان يكون في العالم نصارى)
وكذلك تلاوة القرآن وترتيل الانجيل وقراءة التوراة والسجود للبُدْ (الصنم)
وعبادة النار لا يقصد بها الا عبادة الله الواحد ، وان كان الذين يفعلون هذه
الاشياء المختلفة لا يشعرون انهم يعملون عملاً واحداً في جوهره .

ولو انني وحدت وحدت وانسلخه من أي جمعي مُشركاً بي ضيعتي (١)
وفي عالم التذكار فلنفس عليها الـ حُقدم تستهديه مني فتيّتي (٢)

(١) ولو انني اعتقدت ان « الله » شكلاً واحداً لكنت ملحداً (اذ كنت منكرأ
للاشكال الاخرى التي يتجلى الله بها، فانكر الله نفسه حينئذ) اذا اعتقدت
ان الله واحد (متميز من كل شيء) اكون قد اثبت للعالم وجوداً مستقلاً بجانب
وجود الله المستقل ، فكأنى جعلت خلق الله شريكاً لله في الوجود . لاحظ ان
ابن الفارض يتكلم هنا بلسان الله لانه يعتقد بالاتحاد (بانه مع الله واحد في
العدد - لا في الحقيقة) .

(٢) في هذا البيت اشارة الى القول يقدم النفس على المذهب الافلاطوني الاسكندراني
(الافلاطوني الحديث) من ان النفس كانت منذ الازل في الملا الاعلى تعرف
جميع الصور المطلقة ، فابن الفارض يقول انه يعلم تابعيه العلم الذي يتذكرة من
وجوده الاول في الملا الاعلى (مع الله) .

الفصل السابع

محيي الدين بن عربي

أ - ترجمته ، خصائصه ، آراؤه

ابو بكر بن عربي (بغير الف ولام ، كما اصطلاح اهل المشرق على ذكره ، تمييزاً له من القاضي ابي بكر بن العربي) هو محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبدالله الطائي الحاتمي ، نسبة الى حاتم طي كما قالوا . وقد كان ابن عربي يُعرف ايضاً بابن العربي ، بالتعريف (١) كما رأى الشعراي (٢) بخطه هو . اما لقبه الكامل المشهور : « الشيخ الاكبر ذو المحاسن التي تبهر ، سيدي محي الدين » ، وكذلك لقبه الآخر النادر « ابن افلاطون » (٣) فمن صنع الاعصر المتأخرة .

ولد ابن عربي في مرسية (جنوبي شرقي الاندلس) في ١٧ رمضان ٥٦٠ (٢٨ تموز ١١٦٥) ، ونشأ في اسرة غنية ولكنها كثيرة التدين . وهكذا عاش ابن عربي منذ نشأته الاولى عيشة صوفية (١) . ولما بلغ ابن عربي الثامنة من عمره (٥٠٨ هـ = ١١٦٣) احوال مرسية السياسية كثيراً فانتمت امرته الى اشيلية . وهناك بدأ

(١) راجع نفع الطيب ١ : ٤١٠ س ، Enc. Isl. II 361, Nykl y352

(٢) ٢ : ٢٠٨ ، ولعله رآها في الفتوحات ٤ : ١٧٠ ، سطر ٣ .

3) Asin Palacios 33

4) ibid 35

صاحبنا دراسته (١) ثم تابعها في قرطبة وفي مرسية ايضاً (٢) . وفي قرطبة لقي ابن عربي ، وهو لا يزال حديثاً ، ابن رشد اعظم فلاسفة الاسلام واحد عظماء الفلاسفة في العالم . وكان ابن رشد يومذاك قاضي قرطبة (٣) . اما دراسة ابن عربي فتناوات الفقه والحديث وسائر العلوم الدينية .

ولما بلغ ابن عربي الثلاثين من عمره كثر تطوافه في العالم الاسلامي خارج الاندلس . ففي عام ٥٩٠ هـ (١١٩٤) جاء الى افريقية ليجتمع بالصور في الاتحادي المشهور أبي مدين شعيب بن الحسين (٤) . وكثير تردد ابن عربي بين العدوتين - عدوة الاندلس وعدوة افريقية - من سنة ٥١٠ الى ٥٩٨ هـ (١١٩٤ - ١٢٠١ م) كما نرى في الفتوحات (٥) . واخيراً عظم شوقه الى زيارة المشرق فعزم منذ ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) على الرحلة اليه ، ولكن يظهر من الفتوحات انه كان لا يزال في تونس حتى عام ٥٩٨ (١ : ٨٣٨) ، ثم غادر تونس في اواخر هذه السنة نفسها الى مكة حيث مكث من ٥١٨ الى ٦٠٠ (فتوحات ١ : ١٢٦ ، ٢ : ٢٠ ، ٥١٢ ، ٤ : ٧١٦) الى ما بعد ظهور الطاعون في الطائف وحدث الفتنة في اليمن (٦) .

وفي مكة تدلّه ابن عربي بـجب غاده حسناء هي ابنة الشيخ مكين الدين الي شجاع

(٢) فوات ٢ : ٣٠١

(٣) فتوحات ١٩٩ . كان ذلك حينما كان ابن رشد قاضي القضاة في قرطبة نحو ٥٧٩ هـ (١١٨٣ م) (Enc. Isl. II 410)

(٤) ولد ابو مدين قرب اشيلية وتوفي ٥٩٤ هـ (١١٩٢ - ١١٩٨ م) قرب تلمسان في الجزائر - شمالي افريقية

(٥) راجع الفتوحات ١ : ٨٣٨ ، ٧٢٤ : cf. Asin Palacios 60,64, 68

(٦) يذكر ابو الفداء فتنة اليمن هذه في اخبار سنة ٥٠٩ هـ .

زاهر الاصفهاني نزيل مكة، ونظم ديوانه «ترجمان الاشواق» تشبيهاً بها. ومع ان يعترف انه نظم هذا الديوان (ص ١٠ - ١٢) في الغانية الاصفهانية فانه يجب من القارىء الا يذهب ظنه الى ما لا يليق بالنفوس الابية. الا ان هذا لم يجده نفعاً، وغما القول في ذلك الحب الغريب فاضطر ابن عربي الى مغادرة البيت الحرام.

وفي سنة ٦٠١ هـ (١٢٠٤ م) زاره في بغداد ثم في الموصل ثم نجده سنة ٦٠٣ هـ (١٢٠٦) في مصر القاهرة. الا انه يغادر القاهرة الى الاسكندرية ليركب منها البحر الى مكة، فاذا به هناك سنة ٦٠٤ هـ (١).

ويستمر ابن عربي في تنقله فاذا به في قونية (آسية الصغرى) سنة ٦٧ هـ (١٢١٠ م) ثم في بغداد مرة ثانية سنة ٦٠٨ هـ و ١٢٠١ م (الفتوحات ٢ : ٦٩٨). ثم نجده في مكة مرة ثالثة سنة ٦١١ هـ (١٢١٤). وفي هذه السنة نفسها كان ايضاً في حلب.

واخيراً استقر ابن عربي في دمشق حيث توفي في ٢٨ ربيع الثاني (١) سنة ٦٣٨ (١٦ تشرين الثاني ١٢٤٠) ودفن في سفح جبل قاسيون في الحي الذي يعرف اليوم باسم «الصالحية». ومقامه هنالك مزار عظيم، وفيه فقراء - ومتظاهرون بالفقر ايضاً - يعيشون على ما يصل الى ذلك المقام من الصدقات.

ويلاحظ ان ابن عربي لم يعد قط الى الاندلس بعد ان غادرها الى المشرق (٣). ولقد تزوج ابن عربي، وكان له ولد اسمه سعد الدين (٤). ولكن لا يعرف له اليوم عقب.

(١) Asia Palacios 85-6 والفتوحات ٢ : ٤٩٥

(٢) فوات ٢ : ٣٠١ س

(٣) نفع الطيب ١ : ٤٠٤، ٤١١ ع، Enc. Isl. II 361

عناصر شخصيته — يختلف ابن الفارض من ابن عربي — مع انه عاشا في عصر واحد وماتا في سنتين قريبة احدهما من الاخرى — في امور كثيرة : كان ابن عربي اعظم نشاطاً واعمق تفكيراً (او اوسع خيالاً على الاصح) ، وكذلك عبر ابن عربي عن آرائه — او عن خيالاته — بالنثر في الاكثر فكان اكثر حرية في اختيار الفاظه وسياسة تراكيبه على ضعفها ايضاً .

على ان الفارق الاساسي — فيما ارى — كان في ان ابن الفارض عاش عيشة شخصية تتفق مع تصوفه ، فشعر ابن الفارض صورة لابن الفارض . اما ابن عربي فقد عاش عيشة حرة وخاض في الدنيا ، اذ كان في اول امره يكتب الانشاء لبعض ملوك العرب (في الاندلس ؟) ، ثم تزهّد وتعبّد (الشعراي ٢ : ٢٠٨) .

ولما جاء ابن عربي الى مكة في المرة الاولى (٥٩٨ هـ) تدلّه بحب ابنة الشيخ مكين الدين ابي شجاع زاهر الاصفهاني تزيل مكة ، وتغزل بها . الا ان نيكلسون (١) يريد ان يدافع عن ابن عربي وان يعلن ان قصائد ابن عربي في ابنة الشيخ مكين الدين ذات معانٍ صوفية خالصة . ولقد كانت نفس ابن عربي تنازعه الى حبه القديم فيعود الى مكة مرة بعد مرة . ومع اننا نحن ايضاً نرى في بعض مقطوعات « ترجمان الاشواق » نغمة صوفية ، فاننا لا نشك في ان بعض اوصافه ومعارضاته لنفر من شعراء الغزل العذري والغزل الصريح — بعد مقارنة ذلك كله بآرائه الحقيقية في الحب الالهي — توحى بانه كان مدلّهاً فعلاً بالغانية الاصفهانية .

ولما عوتب ابن عربي في هذا الغزل الذي طوى عليه ديوان ترجمان الاشواق اعتذر لذلك بان اشعاره كلها معارف الهية في صور مختلفة من تشبيب ومديح ومن السماء نساء وصفاتهم واتساء انهار واماكن . ثم عكف وهو في حلب نحو ٦١١ هـ على شرح هذه الديوان شرحاً صوفياً سماه « الذخائر والاعلاق في شرح ترجمان الاشواق (٢) . والى هذا احب

1) Enc. R.E. VIII 907 a

نيكلسون ان يذهب ايضاً (١) ، مع ان انفاش الهوى تعبق في ترجمان الاشواق
عبقاً شديداً .

واذا نحن تأملنا هذا كله ورأينا ميل ابن عربي الى المباشطة والمرح (٢) ادر كنا
بجلاء ان ابن عربي في المتصوفين كان كأبن سينا في الفلاسفة : حياته العملية في واد
وآراؤه النظرية في وادٍ آخر .

أما ربه _ وبينما نرى ابن الفارض لم يترك لنا الا ديوانا صغير الحجم نرى ابن
عربي يخلف من الكتب ما يعجز عن مثله الرجل العادي . وكتب ابن عربي كثيرة ،
فصل بروكلمن عناوين ما بقي منها في المكاتب المختلفة فكانت مائة وخمسين
كتاباً (٣) ، ولكنه لم يزد عليها شيئاً في الملحق (٤) . اما ابو العلا عفيفي فاورد في
« تصديره » لكتاب فصوص الحكم (٥) الاحصاءات المختلفة لكتب ابن عربي وبينها
احصاء عبد الرحمن الجامي (٦) وهو خمسمائة كتاب ورسالة .

وقد طبع لابن عربي عدد كبير من كتبه عدد منها يوسف اليان سركيس في
معجمه المطبوعات العربية المطبوع عام ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨ م ثمانية وعشرين كتاباً
(١ : ١٧٥ - ١٨٠) . ونلاحظ ان بعض هذه الكتب في الحقيقة « مجاميع » يضم
كل مجموع منها بضع رسائل .

وجميع كتب ابن عربي في التصوف ، ومنها ما هو شعر ، ومنها ما هو نثر . الا ان

1) Enc. R,E. VIII 907 a

٢) فتوحات ١ : ٦٩٩

3) GAL I 441 - 8

4) GAL, Suppl. I 790 - 91

٥) ص ٥

٦) راجع الكلام على الجامي ، ص ١٣١

أكثر كتبه موشحة بالأشعار . أما شعر ابن عربي فقصائد في الأكثر وموشحات (١) .
في الأقل .

ومن أشهر كتب ابن عربي :

١ - الفتوحات المكية وهو أعظم كتبه وأشهرها وأوسعها ، جمع فيه علوم الصوفية ، أو علوم الدين كلها معالجةً من ناحيتها الصوفية ، وفيه شيء كثير من حوادث حياته .

٢ - فصوص الحكم ، وفيه كما يعتقد أبو العلاء عيني خلاصة مذهب ابن عربي ، وفي نظرية الاتحاد (وحدة الوجود) على الأخص .

٣ - ترجمان الأشواق وهو مجموع قصائد نظمها في ابنة الشيخ مكين الدين الأصفهاني نزيل مكة .

٤ - الذخائر والاعلاق في شرح ترجمان الأشواق ، وهو شرح صوفي لترجمان الأشواق .

٥ - كتاب الأخلاق ، وهو مزيج من السياسة المدنية والأخلاق الاجتماعية .
أما الناحية الصوفية فيه فعمורה .

٦ - ديوان ابن عربي أو الديوان الأكبر

٧ - روح القدس

٨ - محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار

٩ - مشكاة الأنوار في ما روى عن الله عز وجل من الأخبار

١٠ - التدبيرات الإلهية ، باصلاح المملكة الإنسانية

١١ - مواقع النجوم

١٢ - كتاب العظمة

وهكذا نجد ان ابن عربي من اعظم مؤلني الصوفية ، او من اعظم المؤلفين على الاطلاق انتاجاً (١) .

اسلوبه - كان ابن عربي « وجدانياً » في كل ما خط يمينه : كان شعره وجدانياً ؛ وكان نثره ايضاً وجدانياً ، على الرغم من انه اراد ان يبسط خيالاته الصوفية في شعره وفي نثره على السواء .

اما شعره خاصة فضعيف على وجه العموم ليس فيه عمقية ابن الفارض . واذا نحن استثنينا بضعة مقاطع عذبة في ديوانه « ترجمان الاشواق » ، جاءت عذوبتها من طبيعة موضوعها ومن محاولة تقليد شعراء الغزل المشهورين ومعارضتهم ، رأينا كثيراً من الشعر الذي وشى به ابن عربي « الفتوحات المكية » خاصة او « فصوص الحكم » غثا جافاً كثير الخطأ اللغوي والنحوي ، مع الاضطراب في الوزن احياناً . اما الرمز والتعقيد وغموض المعنى وترديد المعاني وتكرارها فاشياء تصم الادب الصوفي كله ، وهي في ادب ابن عربي اشد بروزاً . ويجب الا يغيب عن بالنا شيوع الصناعة اللفظية والصناعة المعنوية في الادب الصوفي شعراً ونثراً - وكذلك كان ادب ابن عربي .

واما نثره خاصة فهو ، وان كان امث من شعره ، فانه غير متسق بل هو كثير الغموض والتعقيد مختلف التأويل . قد يكون للكلمة الواحدة فيه معانٍ متعددة بحسب مواقعها في الجمل المختلفة ، او يكون للكلمات المختلفة ايضاً معانٍ متشابهة في الجمل المتفرقة . ولعل اعظم ما يجعل اسلوب ابن عربي غامضاً - فوق ما فيه من الرمز وضرورة التأويل الباطني - انه « اسلوب برسامي » اذ هو في الحقيقة « نتش من هنا وهناك » ينتقل ابن عربي فيه من الكلام على الله الى الكلام على الرسل فالعالم فالنفس

فالنحو فالبلاغة وما الى ذلك انتقالاً سريعاً غير متسق . ثم انه لا يجمع آراءه المتشابهة كلها في مكان واحد ، بل حرص على ان يفرق معالجة النظرية الواحدة كنظرية « الاتحاد » (وحدة الوجود) مثلاً في اماكن مختلفة من كتب مختلفة حتى يعنى مقاصده على القارىء الذي لم يرتض بعلم الصوفية .

مقامه في التصوف — والاجماع واقع بين جميع مؤرخي الصوفية على ان ابن عربي بلغ بنثره على الاخص ذروة التفكير الصوفي (او الخيالات الصوفية على الاصح) . ويجعله نيكلسون اعظم متصوفي الاسلام (١) بعد ان عرج على القول بان متصوفة الاسلام كان لهم من الحرية في التعبير عن آرائهم ما لم يكن لاندادهم من النصارى ، ذلك لان متصوفي النصارى كانوا مقيدين بولانهم للكنيسة الكاثوليكية طوال العصور الوسطى .

اما براون فكان اكثر اقتصاداً في حكمه العام فقال عنه انه اعظم متصوفة العرب ومن اعظم الصوفيين الذين ظهروا في الاسلام . على ان براون نفسه عاد بعد بضع صفحات فقال : « وليس في الاسلام صوفي — اذا استثنينا جلال الدين الرومي — كان له واتباعه من الاثر ما كان لابن عربي ، على الرغم من انه لم يُدرس بعد دراسة وافية حتى في اوروبة (٢) . ويكفي ابن عربي فخراً انه اثر في صوفي العرب والفرس تأثيراً كبيراً ، ثم كانت خيالاته عنصراً أساسياً في بناء الكوميديا الالهية لشاعر ايطالية العظيم ، دانتي (٣) .

٤ نيكلسون ثقة الباحثين في التصوف ، وبما انه هو كاتب مقال دائرة معارف الدين والاخلاق Enc. R.E. ودائرة المعارف الاسلامية Enc. Isl. ، فان آرائه هنا وفي كتبه متشابهة .

٢ راجع براون Browne

٣ ان اوفى ما كتب في هذا الموضوع كتاب للمستشرق الاسباني آسين بالاسيروس Miguel Asin Placios اسمه « الاسلام والكوميديا الالهية » وهو منقول الى الانكليزية ايضاً .

ولقد اطلق ابو العلاء عيني العنان لاسلوبه حينما قال في تصديره لكتابه فصوص الحكم (ص ٨) : « وليس ما خلفه شعراء الفرس من تراث شعري صوفي رائع سوى صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفصوص وورثتها عنه العبقرية الفارسية فابدعت في تصويرها وفي اساليب التعبير عنها » .

اما العرب فاتخذوا من مقام ابن عربي في التصوف موقفاً آخر، اذ انقسموا فيه قسمين : قسماً عده في الاولياء وقسماً عده في الملاحدة . ولقد اجمل الشعرا في ذلك فقال (١ : ٢٠٨) « اجمع المحققون من اهل الله عز وجل على جلالته في سائر العلوم وما انكر من انكر عليه الا لدقة كلامه وقد ترجمه الشيخ صني الدين بن ابي منصور وغيره بالولاية الكبرى والصلاح والعرفان والعلم ، فقال عنه : هو الشيخ الامام المحقق رأس اجلاء العارفين والمقرنين صاحب الاشارات الملكوتية والنفحات القدسية والانفاس الروحانية والفتح الموفق والكشف المشرق وهو احد اركان هذا الطريق . وكذلك ترجمه محمد بن اسعد اليافعي وذكره بالعرفان والولاية . ولقبه الشيخ ابو مدين بسطان العارفين » . ثم يتناوله الشعرا في نفسه بالقول فيقول : « وكلام الرجل ادل دليل على مقامه الباطن ، وكتبه مشهورة بين الناس لا سيما بارض الروم واحتاج الى الحضور عنده (لطلب كراماته) من كان ينكر عليه من القاصرين بعد ان كانوا يبولون على قبره وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام شيخ الاسلام بمصر المحروسة يحط عليه كثيراً ، فلما صحب الشيخ ابا الحسن الشاذلي وعرف احوال القوم صار يترجمه بالولاية والعرفان والتطبيه وقد سطرنا الكلام على علومه واحواله في كتابنا تنبيه الاغبياء على قطرة من بحر علوم الاولياء اه » .

وكذلك دافع عنه المقري بعد ان ذكر اختلاف الناس في امره (١) . و اراد

ابن سائر الكندي ان يدافع عنه ايضاً فقال (١) : « ولولا شطحه في الكلام لم يكن به بأس ، ولعل ذلك وقع منه في حال سكره وغيبته » .

اما الرجل الذي شهر على ابن عربي حرباً عواناً لا هوادة فيها ولا اين فهو شيخ الاسلام تقي الدين بن تيمية ، فهو يروي اقوال المنكرين عليه ثم يهاجمه اشد المهاجمة لانه كان يقول بالاتحاد والحلول ويقدم العالم ويتهاون في امور الشرع ، مع انه لا ينكر عليه ان ذو خيال واسع (٢) .

ارائه - قال المقري في نفع الطيب (١ : ٤٠٥) عن ابن عربي انه « كان ظاهري المذهب في العبادات باطني النظر في الاعتقادات » . واقد تناول هذه الجملة جميع الذين كتبوا في ابن عربي (٣) ، اذ من هنا تتفرع آراؤه كلها . ولاريب في ان ابن عربي خرج بالتصوف من حركة زهدية الى شبه نظام فاسني (او خيالي على الاصح) مبني في الاكثر على التخير . اما عقدة هذا الكلام فكانت القول « بالاتحاد » او ما يعبر عنه (٤) احياناً « بوحدة الوجود » . وقد أراد ابن عربي ان يمزج الفقه الاشعري بالفلسفة - كما فعل نفر غيره من فلاسفة الاسلام - متأثراً في ذلك بالمذهب الاسكندراني او الافلاطونية الحديثة (٥) .

اما مفردات آرائه فلا سبيل الى حصرها ثم تعدادها . وليس من سبيل ايضاً الى جمع نظامه الخيالي في إطار مستوي الجوانب لاربعة اسباب :

اولها - ان تأليف ابن عربي كثيرة جداً لا تقل الآن عن مائة وخمسين ، وربما يكون قد ضاع منها شيء غير قليل ايضاً .

(١) فوات ٢ : ٣٠١

(٢) راجع مجموع ابن تيمية ٣ ، ٧٢٢ ، ٣ : ١٣١ ، ١٣٢ .

(٣) فوات ٢ : ٣٠١ Lit.Hist 401 الخ .

4) Cf Lit. Hist 401 - 2, 404

1) Nicholson, in Enc. R. E. VIII 908 a

ثانياً - ومع ان كتبه كلها في فن التصوف ، فان « صور آرائه » متشعبة متشابكة لا يمكن ترتيبها ثم تفرعها بوجه من الوجوه ، ولذا لا يمكن معارضتها ومقاومتها للموازنة بينها .

ثالثاً - ان هذه الآراء في الحقيقة « خيالات وهمية واستعارات لغوية » ، وهذه عادة لا يمكن ان تقاس بمقاييس ثابتة . اضف الى ذلك ان ابن عربي يجري خيالاته واستعاراته هذه في لغة غامضة مثقلة بالرموز .

رابعاً - ولو فرضنا ، للجدل ، ان انساناً أضع عمره في محاولة التغلب على الاسباب الثلاثة السابقة ، فان الفائدة العملية من ذلك ضئيلة جداً ، اذ لن تزيد تلك الفائدة عن رسم صورة مضطربة لشخص واحد .

من أجل ذلك كله لا نجد بدأً من الاكتفاء باختيار بضعة اوجه من « خيالات » ابن عربي ثم « وصفها » وصفاً يقربها من ذهن القارىء . قدر الامكان :

١ - التصوف - يقول ابن عربي (فتوحات ٢ : ٣٥١ ، ٣٥٢) :

« التصوف خلق يتشبه به الانسان بخالقه :

ان التصوف تشبيهه بخالقنا لانه خلقه ، فانظر ترى عجباً (١)

وزاد في مكان آخر من الفتوحات شرحاً (٢) فجعل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً ، وهي « الاخلاق الالهية » و (التصوف) عندنا الاتصاف باخلاق العبودية وهو الصحيح فانه أتم .

من هنا نستطيع أن نفهم طموح ابن عربي . ان تصوف ابن عربي ليس زهداً ولا

(١) كذا في الاصل ، ولو قال : فانظر تر العجبا ، او فانظر تجد عجباً جاء البيت

صحيحاً من حيث الاعراب ولما اختلف وزنه .

(٢) التعريفات ١٢٠

تتشفأ ، ولكنه اتجاه عقلي خاص يرمي الى اثبات شخصية الانسان في الوجود الالهي ،
على ما سنرى في بسط نظرية الاتحاد .

٢ _ الاتحاد _ الاتحاد ، او نظرية وحدة الوجود (كما تعرف ايضاً) ، خيال
يقوم على ان هذا العالم المختلف في اشكاله ، ليس سوى مظاهر متعددة لحقيقة واحدة
هي الوجود الالهي . ومن هذه النظرية تفرعت جميع آراء ابن عربي وخيالاته ، لأنها
في الحقيقة عقدة نظامه الصوفي (١) .

يرى ابن عربي ان الوجود في جوهره واحد (٢) ، وان « وجود » الاشياء جميعها
انما هو الله ، ليس ثمت شيء غيره : ان كل الاشياء وحدة في جوهرها ، حتى ان كل
جزء من العالم انما هو العالم كله (٣) .

يقول ابن عربي في الفصوص (ص ٧٦ - ٧٨) : « ... ما ثمّ الا هو ... »
وما هو الا هو ... وهو من حيث الوجود عين الموجودات : فالمسمى مُحدّثات ...
ليست الا هو ... وان الحق (الله) المنزه هو الخلق (العالم) المشبه . فالعالم ظل
الله (ص ١٠١ س) ... فهو هو لا غيره . فكل ما ندركه فهو وجود الحق في
ايمان الممكنات ... فمن حيث احدية كونه ظلا هو الحق ، لانه الواحد الاحد .
ومن حيث كثرة الصور هو العالم . وعلى هذا ليس للعالم وجود حقيقي ، وهذا الوجود
الخارجي الذي نشعر نحن به بجواسنا ونسميه « عالماً » ليس سوء خيال (ص ١٠٣) .
فالله هو عين الاشياء ... وعين الوجود . ولذلك كان حفظه الاشياء كلها حفظه
لصورته حتى لا تكون تلك الاشياء غير صورته ، اذ العالم صورته ... وهو الكون
كله (ص ١١١) .

1) Cf. Lit. Hist. 401 - 2

2) Enc. Isl. II 361

3) Macdonald 262

فاذا اعتبرنا هذه الاقوال وما شابهها في فصوص الحكم وفي الفتوحات المكية ثم احببنا ان نعبر عنها تعبيراً ابسط قلنا :

يرى ابن عربي هذا الوجود « كُلاً » واحداً ، ولكن يسميه اسمين متقابلين . ينظر ابن عربي الى « مظاهر » الوجود فيراها متعددة مختلفة : جبلاً وانهاراً واشجاراً وحيواناً وبشراً وكواكب ، فيسمى هذه الاشكال المختلفة « الخلق » اي العالم . ثم يعود فيري ان هذه الاشكال المختلفة ليست إلا « مظاهر » لذات واحدة (لعلة واحدة ، حقيقة واحدة) يسميها « الحق » (الله) .

« فالحق » اذن عند ابن عربي غير « الخلق » . ولكن بما ان الخلق لا يمكن ان يوجد الا بوجود الحق (لان الحق سبب له وعلته لوجوده) ، وبما ان الحق لا يمكن ان يتجلى (يبدو ، يظهر) يعرف (الا اذا « هو » أوجد « العالم » ، فان هذا الوجود المزدوج من الحق والخلق يشكل « وحدة » . ومع ان ابن عربي يصرح بوجود هذين الجزئين في الوجود ، فانه لا يجعلهما متساويين . ان الحق عنده اهم من الخلق لان السبب - في الفلسفة - اهم من المسبب عنه . ولكن الخلق ليس اقل قيمة من الحق ، لانه السبيل الوحيدة لمعرفة الحق .

يمثل هذا التلاعب في الالفاظ يريد ابن عربي ان يقول لنا ان الله تجلى في هذا العالم يوم خلقه حتى ليستحيل علينا الآن ان نرى العالم من غير ان نرى الله متجلياً في كل جزء من اجزائه ، وكذلك يستحيل علينا ان ندرك وجود الله اذا لم نحاول ذلك من خلال هذا العالم المحسوس .

بين الاتحاد والحلول

هنالك فرق بين الاتحاد والحلول : الاتحاد هو شيوع الالهية في العالم كله ، اما الحلول فهو نزول الاله في شخص من الاشخاص مرة بعد مرة ، كأن يتخذ الله عدداً من اشخاص الناس او اعيان الوجود الطبيعية حجبا يتقلب فيها . وبما ان الحلول قريب

من الاتحاد (لان الاتحاد شيوع عام والحلول نزول خاص) ، فان ابن عربي لما اتهم بالقول بالاتحاد - عند رجال الدين - اتهم ايضاً بالقول بالحلول :

غير ان ابن عربي يريد ان يبرىء نفسه من التهمتين معاً (١) ، واكنه بينا يحرص على ان يتظاهر بدفع تهمة الاتحاد يقول ضمناً بالحلول (الفتوحات ٤ : ٥٠٦) :

« فانظروا في تبصروا حكمة الحق حكمتي .
لا تقل باتحادنا فتكذبك نشأتي .
انا ان كنت بيته فهو بالشرع قبلي . »

ويقول في مكان آخر من الفتوحات (٤ : ٤٢٣) : « فعددت الاماكن لما اتزل نفسه منزلة الساكن يتقلب في جميع الاحوال ويقبل التصرف في جميع الاموال » .

فاذا نحن نحلينا عن عاطفتنا الجدلية واضربنا عن التلاعب بالالفاظ ادركنا تمام الادراك ان ابن عربي يرى بوضوح ان الوجود الوحيد هو هذا العالم المحسوس ، وان هذا العالم المحسوس بدوره حقيقة ثابتة . ثم ان على الانسان ألا يفرق بين المظاهر المختلفة التي يراها في هذا العالم لانها كلها في جوهرها واحدة : وجود ! فالوجود في جوهره الواحد هو الله ، والوجود في مظاهره المتعددة هو العالم .

ثم نعود مع ابن عربي فنقول : اذا اعتبرنا مظاهر الوجود مجموعة فنحن نقول بالاتحاد ، واذا اعتبرنا مظاهر الوجود واحدة وفضلنا بعضها على بعض من حيث بروز الحقيقة الوجودية لعيوننا في زمن دون زمن فنحن نقول بالحلول .

* * *

(١) كذلك اراد ابن الفارض ان يدفع عن نفسه ايضاً تهمة القول بالحلول (راجع ما فوق ، ص ١٤٨ س) .

إذا كان هذا رأي ابن عربي في الوجود عموماً ، فما رأيه اذن في الله والعالم والرسول والاديان والانسان والاخلاق وما سوى ذلك من فروع التفكير العقلي ووجوه الوازع الاجتماعي ؟

أ - الله

يصعب ان نعالج « الله » في مذهب ابن عربي معالجة مطلقة ، بل يجب ان نعالجه في موازنة تتناول الحق والخلق (الله والانسان) في وقت واحد . ولكن يجب ان نقول اولاً ما يلي :

١) ينطاق ابن عربي من القول بان الله يُدرك من طريقين ، اولهما طريق المعتقدات : وذلك انه « لا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها اليه ويطلبه فيها (يتخيله على صورة ما) فاذا تجلى له الحق (الله) فيها عرفه وأقرّ به ، وان تجلى له في غيرها انكره وتعوذ منه واساء الادب » . فانه المعتقدات من صنع خيال البشر ، كل يتخيل الله على ما يبلغ اليه علمه واجتهاده وحاجاته (١) . وابن عربي لا يحفل بهذه الصورة من صورتي الله ، لانها لا تدل على الله ولكن تدل على عقلية اصحاب الاديان المختلفة من العامة .

٢) وعقيدة ابن عربي في « الله المطلق » ترجع الى رأيه في « الاتحاد » (وحدة الوجود) . اذا لم يكن ثم سوى وجود واحد ، فهذا الوجود في جوهره هو الالوهية ، من اجل ذلك يرى ابن عربي هذا الله « الحق » في كل صورة . فالهضم والنار والعجل الذي عبده بنو اسرائيل والشمس والكواكب التي عبدها الاقدمون كلها في الحقيقة صور لله ، ولا يجوز لاحد ان يسفه رأي غيره اذا كان غيره يعبد صورة لله تختلف من الصورة التي يتخيلها هو .

وهكذا ينهي ابن عربي كتاب فصوص الحكيم (ص ٢٢٦) بقوله : واله
المعتمد مصنوع للناظر فيه (اي من صنع الذي يعتقد به ومن خياله) ولذلك تأخذه الحدود
(يمكن ان يوضع له تعريف) ، وصاحبه جاهل بحقيقة الالهية . اما الاله المطلق
الذي يُعرف في كل صورة وفي كل معتقد فلا يسعه شيء لانه هو عين الاشياء
وعين نفسه ايضاً

ب - الحق والخلق (الله والعالم - الانسان)

ومن نظرية ابن عربي في « الاتحاد » تتفرع عقيدته في « الحق والخلق » اي في
صلة العالم (والانسان خاصة) بالله . قال ابن عربي (الفصوص ٣٨ - ٥٥ ، ٥٥ - ٥٦) :

« لما شاء الحق (الله) . . . ان يرى عينه (نفسه) في كون (عالم) جامع يحصر
الامر كله ويظهر به سره اقتضى الامر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم
عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة وُسِّمى آدم انساناً وخليفة وهو
(اي آدم) للحق بمنزلة انسان العين من العين فبه ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم
فآدم (اذن ، في الحقيقة) ما هو الا عين جمعه بين الصورتين : صورة العالم وصورة
الحق ، ولهذا كان آدم خليفة الله في هذا العالم فآدم هو الحق
والخلق »

على ان ابن عربي لم يقصد بآدم « آدم » الذي وردت به الاخبار الدينية ، بل
يقصد به « النوع الانساني » . ولذلك تحيل ابن عربي الوجود مؤلفاً من جزأين : من
ذات ومن مظهر ، فالذات مجردة من المظهر هي الله . والمظهر الذي هو صورة تلك الذات
فقط هو العالم . اما الوجود المؤلف من صورة الذات في مظهر العالم فهو الانسان . ولهذا
قال ابن عربي (الفصوص ٩٠ - ٩٢) : « قال سهل (التستري) : ان الربوبية
سراً ، هو انت (وخطب الله الانسان فقال :) لا أعرف الا بك ، ولا تكون
الا بي . فمن عرفك عرفني (وعاد ابن عربي الى مخاطبة الانسان فقال :) فانت
عبد وانت رب وانت رب وانت عبد »

ج - الانسان الكامل

رأينا ان ابن عربي رمز بآدم الى النوع الانساني ، فالانسان الكامل عنده ليس « آدم » المعروف في الاخبار الدينية بهذا الاسم ، بل « نوع الانسان » . على ان هذا النوع الانساني متفاضل بافراده ، فان بعض افراد الناس افضل من بعضهم الآخر . ومع ان وصف ابن عربي للانسان الكامل ينطبق على آدم ابى البشر - بالمعنى الذي قصده ابن عربي - وينطبق ايضا على الانبياء والاولياء والمهجين المتصوفين (١) فان الانسان الكامل يتمثل في اسمى مظاهره بمحمد رسول الله .

هذا الانسان الكامل هو « العالم الصغير » ان النموذج المصغر للوجود كله ، بذاته الالهية وبمظهره الطبيعية . من اجل ذلك اذا تأمل الانسان نفسه فكأنما هو يتأمل الله ، واذا عرف نفسه فكأنما عرف الله سواء بسواء ، ولا غرو فالانسان (الكامل) عند ابن عربي هو الغاية القصوى من خلق هذا العالم ، ولذلك يقول ابن عربي في فصوص الحكم (ص ٧٥ ، ١٢٠ ، ١٩٩) : « ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات ، أعني الانسان الكامل وهو العارف الصوفي وليست صورة هذا الانسان الكامل سوى صورة الحضرة الالهية » .

د - الرسل والاولياء

لرسل عند ابن عربي اعلان : التشريع ومعرفة الله . اما التشريع على لسان الرسول فينقطع بموت الرسول . ويرى ابن عربي ان الرسول قد يخطئ ، في التشريع وقد يصيب ، الا ان خطأه هنا لا يقدر فيه . ومحمد صلى الله عليه وسلم عند ابن عربي خاتم الرسل وافضلهم ، بل افضل الخلق لانه الانسان الكامل . اما معرفة الله فقد ترفع الرسول من الرسالة الى الولاية التي لا تنقطع بموته .

اما الولاية فمرتبة فوق الرسالة عند ابن عربي ، فالولي قد يكون رسولا فيكون حينئذ افضل من الرسول الذي ليس بولي . على ان الولاية قد ينالها من ليس برسول . وكما ان محمداً خاتم الرسل فان ثمة خاتماً للالولياء - ويعني ابن عربي بذلك نفسه . اما الصلة بين خاتم الالولياء وبين الرسل ، او خاتم الرسل على الاصح ، فانها صلة دقيقة يمكن ان توضع على الشكل التالي :

ان خاتم الالولياء يطبع خاتم الرسل في الظاهر ، اي فيما يتعلق بالتشريع ، اما في الباطن فان خاتم الالولياء ارفع درجة ، ذلك لائن خاتم الرسل يأخذ وحيه بواسطة ملك من الملائكة ، اما خاتم الالولياء فيأخذه من منبعه الاصيلي .

ويذكر ابن عربي بصراحة ان خاتم الرسل وخاتم الانبياء كانا قبل وجود آدم (١) .

هـ - الدين

« الدين دينان : دين عند الله ودين عند الخلق » فالدين عند الخلق هو ما جاء بالشرع والاحكام فانقاد الناس اليه كالصوم واقامة الصلوات . هذا الدين في الحقيقة من فعل الانسان ، هو يرتبه وينظمه ثم يفرضه على نفسه ويقوم به فيسعد (لائن الانسان يكون سعيداً اذا استطاع ان ينفذ ما تشاق اليه نفسه) . ولما كان في هذا النوع من الدين مصلحة ظاهرة للناس فقد اقره الله تعالى وفرضه على القوم الذين وضعوه ، ثم طالبهم بالقيام به . وهكذا اصبح ديناً اي انقياداً وطاعة ومادة (راجع الفصوص ٦٤ - ٦٦) .

اما الدين الذي هو من عند الله فانه في « سره وباطنه تجلّ في مرآة وجود الحق » . وهذا النوع من الدين ايضاً من فعل الانسان ، ولكنه يختلف من النوع الاول فيما يلي :

(١) النوع الاول (دين الخلق) يأخذ بظاهر الدين ويتقيد فيه المتدينُ باحكام وفروض لا يجيز لاحد من قومه ان يخرج عنها . وهذا الدين يقابل (عند العامة) الهُ المتقدّات . - وهو انواع الاديان المعروفة .

(٢) والنوع الثاني (دين الحق) ينظر الى حقيقة الوجود ، ولا يتقيد صاحبه بشكل ما من اشكال اديان الخلق ، بل يراها كلها صحيحة . ذلك لان كل شكل منها هو في الحقيقة صفة ظاهرة من صفات الله تعالى التي يتجلى فيها لعباده . فالوحدانية اذن والشوية من النور والظلمة ، ثم التثليث والتعديد ، ثم التزيه والتشبيه ، ثم عبادة الاصنام والاوثان والنار والشمس والعجل الذي عبده بنو اسرائيل ، ثم المسجد والدير حتى الخانة ، هذه كلها في الحقيقة ارجه من هذا الوجود الشامل ، فهي اذن في جوهرها صفات صحيحة لله ، من اجل ذلك لا يجوز لاحد ان يكفر احداً اذا رآه يعبد الله في شكل مغاير لما الفه هو (١) .

د - الحب الالهي

اشار ابن عربي الى الحب الالهي في كتاب فصوص الحكم (ص ٢٠٣ - ٢٠٥) ،
٢١٦ - ٢١٩) . ولكنه فصل الكلام عليه في الفتوحات المكية .

جعل ابن عربي الحب في الانسان نوعين : نوعاً طبيعياً يشارك فيه الانسان
البهائم والحيوانات ، وحباً روحانياً ينفصل به الانسان عن الحيوانات ويتميز عنها . اما
الحب الطبيعي عموماً فهو الحب الذي يتطلب به المحب ارضاء نفسه ، بينما الحب الروحاني
هو الذي يتطلب به المحب رضا المحبوب (فتوحات . ٣ : ٤٣٢) .

(١) راجع في ذلك كله : الفصوص ٦٨ - ٧٤ ، الفتوحات ٤ : ٤٣١ ،

وفي هذا الحب الروحاني حب يسمى « الحب الالهي » ، وهو يُطلق على حب الله لنا ، او علي حبنا لله ايضاً . اما حب الله لنا فقد صرح الله به في غير ما آية من آيات القرآن الكريم فقال : « ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين . . . » ، ان الله يحب المحسنين فان الله يحب المتقين والله يحب الصابرين ان الله يحب الذين يُقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص » . كما انه سبحانه وتعالى قال ايضاً : « ان الله لا يحب المعتدين والله لا يحب كل كفار فان الله لا يحب الكافرين والله لا يحب الظالمين والله لا يحب المفسدين » .

ومع ان ابن عربي يستشهد بمثل هذه الآيات فانه يعتمد على آيتين كريمتين ينصان على الحب بين الله والناس ، هما : « قل : ان كنتم تحبون الله فاتبعوني أُحببكم الله فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (٤) . ولقد وصف الله سبحانه وتعالى نفسه باسماء كثيرة منها الرودود والمحبة (فتوحات ٢ : ٤٢٥) .

والتعبير عن الحب الالهي لا يمكن ان يجري الا في اساليب الحب العادي ، فبعد ان يصف ابن عربي اقسام الحب ودرجاته وعلاماته (فتوحات ٢ : ٤٢٦ - ٤٢٧) . ويضرب المثل على ذلك بليلي وقيس ، يقول في الحب الالهي خاصة : « الحب الحقيقي يستغرق حواس المحبوب وعقله فلا يرى (المحبة حينئذ) الا محبوه » (٢ : ٤٢٩) . بعدئذ يتكلم ابن عربي على حبه هو (الله) فيقول : « ولقد بلغ بي قوة الخيال ان كان حبي يجسد لي مجردي من خارج ليني - فلا اقدر انظر اليه ، ويخاطبني وأصغي اليه وافهم عنه . ولقد تركني اياماً لا أسمع طعاماً ، كلما قدمت لي المائدة يقف على حرفها وينظر الي ويقول بلسان اسمه باذني : أأأكل وانت تشهدني ؟ فامتنع من الطعام ولا اجد جوعاً وامتلي . منه ، حتى سميت وثلث من نظري اليه ، فقام لي مقام الغذاء . وكان اصحابي واهل بيتي يتمتعون من سميتي على عدم الغذاء ، لاني كنت ابقي الايام

(١) القرآن الكريم ٢ : ٣١ - سورة آل عمران ، ثم ٥ : ٥٧ سورة المائدة ، راجع الفتوحات ٢ : ٤٥٢ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ الخ .

الكثيرة ولا اذوق ذواقاً ولا اجد جوعاً ولا عطشاً . لكنه كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني » (فتوحات ٢ : ٤٢٩) .

والله سبحانه يجب قوماً لصفة تقوم بهم كما انه يسلب محبته عن قوم لصفات تقوم بهم ايضاً . ويكون حب العبد لله باتباع رسل الله واداء الفرائض والنوافل لله ايضاً . من اجل ذلك قال الله عن نفسه : « لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه » . فاذا احبته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً » . فاذا أدى العبد الفرائض كلها ازداد حب الله لذلك العبد حتى انه ليريدُ حينئذُ بارادته ويجعل له التحكم في العالم بما يشاء ، ولكن بمشيئة الله تعالى (٢ : ٤٢٦ ، ٤٥٠) .

والحب الالهي لنا قيمان : ان يحبنا الله لنا ، او ان يحبنا لنفسه . اما حبه ايانا لنفسه فهو قوله عن نفسه : « احببت ان أعرف فخلقت الخلق ، فتعرفت اليهم فعرفوني . . . » . واما حب الله ايانا لنا (اي حباً بنا نحن) فكان بان عرفنا الاعمال التي تؤدي الى سعادتنا ثم الى نجاتنا من الامور التي لا توافق اغراضنا ولا تلائم طباعنا (٢ : ٤٣٢) .

ويفلسف ابن عربي الحب الالهي على اساس الجمال ، فيقول : (فتوحات ٢ : ٤٥٦) « والصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله جميل يحب الجمال » . فنبهنا بقوله هذا الى حبه ، فانقسمنا قسمين . فاما من نظر الى جمال الكمال وهو جمال الحكمة فاحب الله في كل شيء ، ذلك لان كل شيء في هذا العالم محكم الصنع ، ثم هو صنع صانع حكيم . ومنا ايضاً من لم يبلغ الى هذه المرتبة من فهم « جمال الكمال في العالم » فأمر بان يعبد الله كانه يراه (١) . ثم يتابع ابن عربي تحليل هذا الجمال فيقول : ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان والله خلق آدم على صورته . والانسان مجموع العالم . ولم يكن علمه تعالى بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو . فلا بد ان يكون (آدم اذن) على صورته . فلما اظهره في عينه

كان مجلاه . فما رأى الله حينئذ في آدم الاجال هو فاحب الجمال . فالعالم (او آدم الذي هو مجموع العالم) جمال الله ، فهو (من اجل ذلك) الجميل المحب للجمال (اي ان الله هو الجميل ، وهو الجمال ، وهو المحب للجمال معاً) . فمن احب العالم بهذا النظر فقد احبه بحب الله (اي كما يحبه الله) وما احب الاجمال الله (اي من احب هذا العالم فكأنما قد احب الله ذاته) .

وتتراهى امام خيال ابن عربي ظاهرة غريبة : اذا كان الله يحب عباده ، فلماذا يؤلمهم ؟ بل لماذا كان اولياء الله اشد الناس ألماً في هذه الحياة الدنيا ؟

ويحل ابن عربي هذه المشكلة الخيالية بقوله (٢ : ٤٥٥) : ان اولياء الله محبون ومحبوبون في وقت واحد . فبا انهم محبون لله ، فان الله يريد ان يتلهم باقامة الدليل على دعواهم فسلط عليهم من يتحنهم حتى يرى حبههم هذا أحقيتي هو أم عارض . من اجل ذلك لا يستغرب ابن عربي ان يكون اولياء الله ورسله اشد الناس ألماً في الحياة الدنيا . على ان الله ينعم من ناحية اخرى على اوليائه لانه هو يحبهم .

وهناك في خيال ابن عربي، مشكلة اشد تعقيداً من هذه ، ولكن ابن عربي يمسا مساً خفيفاً . اما نحن الذين ندرس الصوفية على انها فن ادبي في الدرجة الاولى وعلى انها خيال جميل في الدرجة الثانية فلا نستغربها . يقول ابن عربي : « ان حبنا لله يكون بالحبين الطبيعي والروحاني معاً » . ثم انه يرى هذا المزلق الذي وضع عليه قدمه فيمات على تصرجه هذا باربع كلمات فيقول : « وهي مسألة صعبة التصور » (فتوحات ٢ : ٤٣٤ - ٤٣٥) .

ز - الاخلاق

فلسفة الاخلاق عند ابن عربي صورة اشخصيته المزدوجة - على ما رأينا في الكلام على شخصيته : هنالك وجه من هذه الفلسفة طلع به على الناس محدود المعالم واضح الغاية (ولكن لا يدل عليه) ، وهنالك وجه آخر مخالف لهذا تماماً يستخلص من كتبه .

وامن عربي في ازدواج الشخصية وازدواج فلسفة الاخلاق كابن سينا (١) تماماً .

(١) سياسة النفس ظاهراً - يُجمل ابن عربي هذا الرأي الاول في رسالته « كتاب الاخلاق » . وفلسفته هنا في الحقيقة « تحيرية » يجمع فيها بين آراء الفارابي وابن سينا (في السياسة المدنية) وبين آراء اخوان الصفا ثم بين الآراء الدينية التي ذكرها ابوطالب المكي في كتابه « قوت القلوب » ووسعها الغزالي في « احياء علوم الدين » .

الاخلاق عند ابن عربي حالٌ خاصة بالانسان ذي الفكر والتمييز غايتها ان يكون الانسان مرتاضاً بمحاسن الاخلاق . نزهةً عن مساوئها حسب ما ينص عليه العرف الاجتماعي . والاخلاق نوعان : غريزة واكتساب ، غير ان الاكتساب يصبح مع العادة سجية (كما رأى اخوان الصفا) . ثم اننا اذا اتينا الاخلاق من وجه آخر وجدها ناهياً تنقسم ايضاً قسمين : اخلاقاً جميلة واخلاقاً سيئة « الا ان المحبولين على الاخلاق الجميلة قليلون ، واما المحبولون على الاخلاق السيئة فاكثروا لان الغالب على طبيعة الناس الشر - وذلك ايضاً رأي المعري (٢) - اذ الناس مطبوعون على الاخلاق الردية منقادون للشهوات الدنية (٣) .

وبعدئذ يفصل ابن عربي احوال النفس البهيمية واحوال النفس الناطقة ، ويذكر كيف يمكن التغلب على الاولى وتمكين الثانية في النفس . ثم يعدد ابن عربي انواعاً من الفضائل النفسية كالعفة والقناعة والتصوّف (التحفظ من الهزل والفحش ثم الانقباض عن اصاغر الناس والتعزز من اكتساب المال من الوجوه الخسيسة واجتناب الجلوس على قوارع الطريق) ، ثم الحلم والوقار والرحمة والوفاء وكتمان السر ، الخ . ويقابل هذه في الاخلاق الردية الفجور والشره والغدر والخوق وافشاء السر . ومع ان

(١) الفارابيان ٢٠ ، ٣٨ - ٣٩

(٢) راجع حكيم المعرة للمؤلف (بيروت ١٩٤٤) ص ٥٨ - ٦٠

(٣) كتاب الاخلاق ص ٢ - ٦

الاخلاق الحميدة مستحسنة من جميع الناس فانها من الملوك احسن ، وكذلك الاخلاق
الردية مستقبحة في جميع الناس الا انها في الملوك اقبح .

وهكذا نرى ان رأي ابن عربي في الاخلاق هنا انما هو نوع من السياسة المدنية
على ما رأينا عند اخوان الصفا وابن سينا على الاخص ، وليس فيها من المذهب الصوفي
الا لوامع مثل قوله (ص ١٦) : « واعظم الناس قدراً عند الخلق من ظهر اسمه وخفي
شخصه » .

(٢) سياسة النفس باطناً - وابن عربي كابن سينا ايضاً يرى ان للنفس سياسة
خاصة بصاحبها الكامل (اذا لم يكن مع العامة) فهو يقول مثلاً (كتاب الاخلاق ٤٦) :
« وينبغي للانسان التام ولمن طلب طريقته التي يصل بها الى التام ان يجعل لشهواته
ولذاته قانوناً راتباً يقصد فيه الاعتدال ويجتنب السرف والافراط ويعتمد الشهوات
واللذات المعتدلة . . . » وكذلك يستحسن ابن عربي « ان يشرك (الانسان التام) في
مانه من ذلك اخوانه واوراداه وندمانه واصحابه وان يجمعهم (اذا كان
ملكاً) للانس بهم والسرور بمعاشرتهم (١) . وابن عربي يمدح الكرم لان المال
« واسطة لنيل الاغراض » . ولذلك اتهم ابن تيمية - فيما يظهر - القائلين بالاتحاد
او بوحدة الوجود بانهم لا يقيمون للاخلاق الاجتماعية وزناً (٢) .

(١) الفتوحات ٤ :

(٢) راجع ابن تيمية ٣ : ١٣٢

ب - المختار من شعره ونثره

بما ان ابن عربي يرمز كثيراً في كتاباته ، ولا يمكن ان يستنتج مؤلف ما جميع آرائه من آثاره على وجه الحصر ، فاني احببت ان اضع نصوصاً من شعر ابن عربي ونثره بين يدي القارى . ليستنتج هو منها ما يبدو له ممكناً . هذه النصوص مجموعة من اشهر كتب ابن عربي .

منازج من شعره

(١) من ترجمان الاشواق

— ص ١٣ :

كَلِمَا اذْكَرَهُ مِنْ طَلَلٍ
وَكَذَا السُّحْبُ اِذَا قَلَّتْ : « بَكَتْ » ،
او بَرُوقٍ او رَعُودٍ او صَبَاً
او نِسَاءٍ كَاعْبَاتٍ نُهَدٍ
صِفَةٌ قُدْسِيَّةٌ عُلوِيَّةٌ
فَاَصْرَفَ الْخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا
او رُبُوعٍ او مَغَانٍ ، كَلِمَا
وَكَذَا الزَّهْرُ اِذَا مَا ابْتَسَمَا ،
او رِيَّاحٍ او جَنُوبٍ او شَمَا (١) ،
طَالَعَاتٍ او شَمْسٍ او دُمَى ،
اَعْلَمْتُ اَنْ لِمَثَلِي قَدَمًا .
وَاطْلُبُ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمًا .

— رقم ٤٤ ، ص ١٦ - ١٧ :

سَلَامٌ عَلَى سَلْمَى وَمَنْ حَلَّ بِالْحَمَى ،
وَمَا اِذَا عَلَيْهَا لَوْ تَرَدَّ تَحِيَّةٌ
سَرَوْا وَظَلَامُ اللَّيْلِ اُرْخَى سَدُولُهُ
اِحَاطَتْ بِهِ الْاَشْوَاقُ شَوْقًا ، وَأُرْصَدَتْ
فَابَدَتْ ثَنَائِيهَا وَاَوْمَضَ بَارِقٌ ،
وَقَالَتْ : « اَمَا يَكْفِيهِ اَنِّي بِقَلْبِهِ
وَحَقُّ لِمَثَلِي ، رَقَّةٌ ، اِنْ يُسَلَّمَ .
عَلَيْنَا ، وَلَكِنْ لَا احْتِكَامٌ عَلَى الدُّمَى .
فَقَلَّتْ لَهُ : « صَبَاً غَرِيْبًا مَتِيْمًا .
لَهُ رَاشِقَاتُ اللَّحْظِ اَيَّانَ يَمَّا » .
فَلَمْ اَدْرِ مِنْ شَقِّ الْحَنَادِسِ مِنْهَا ،
يَشَاهِدُنِي فِي كُلِّ وَقْتٍ ؟ اَمَا ، اَمَا ! » .

— رقم ٣٦ ، ص ٣٥ :

اَلَا يَاطِرُنِي نَجْدٌ تَبَارَكَتْ مِنْ نَجْدٍ
وَحَيَاكَ مِنْ حَيَاكَ خَمْسِينَ حِجَّةً
سَقَتِكَ سَحَابُ الْمِزْنِ جُوداً عَلَى جُودٍ ،
بَعُودٍ عَلَى بَدءٍ وَبَدءٍ عَلَى عَوْدٍ .

(١) شَمَا : شَمَالٌ ، رِيحٌ شَمَالِيَّةٌ .

قطعت اليها كل قفر ومَهْمِه
الى ان تراوى البرق من جانب الغضى
على الناقه الكوماء والجمل العود،
(وقد زادنى سراه وجدأ على وجد) (١).

- رقم ٣٥ ، ص ٣٥ :

احب بلاد الله لي بعد طيبة
وما لي لا اهوى السلام ، ولي بها
ومكة والاقصى مدينة بغداد (٢) .
امامٌ هدى ديني وعقلي وايماني (٣) .
لطفة إيماء مريضة اجفان .
فجاءت مجسني بعد حسن وإحسان .
فقد سكنتها من بُنيات فارس
تحوي فتحني من اماتت بلحظها

- رقم ٢٠ ص ٢٤ :

مرضي من مريضة الاجفان ،
هفت الورق بالرياض وناحت
علااني بذكرها علااني .
شجوة هذا الحمام مما شجاني .
من بنات الخاور بين الغوان .
اقلت اشروقت بافق جناني .
- كم رأيت من كواعب ورحسان -
يرتعي بين اضلعي في امان .
هكذا النور نحمد النيران !
لارى رسم دارها بعياني
وبها ، صاحبي ، فلتبكياني
يا طلالاً برامة دارسات .
بابي ، ثم بي ، غزال ريب
ما عليها من نارها فهو نور ،
يا خليلي عرجا بعياني
فاذا ما بلغنا الدار حطاً

(١) هذا الشطر لابن الدُمينة .

(٢) طيبة : المدنية . الاقصى : المسجد الاقصى ، القدس ، بغداد : بغداد .

(٣) السلام : مدينة السلام ، بغداد .

وقفا لي على الطلول قليلاً
الهوى راشتي بغير سهام
عرفاني اذا بكيت لديها
واذكرا لي حديث هند ولبنى
ثم زيدا عن حاجر وزرود
واندباني بشعر قيس وليلى
طال شوقي لطرفة ذات نثر
من بنات الملوك من دار فرس
من بنات العراق بنت إمامي
هل رأيتم ، ياسادتي ، او سمعتم
لو ترانا برامة نتعاطى
والهوى بيننا يسوق حديثاً
لرأيتم ما يذهب العقل فيه :
كذب الشاعر (٣) الذي قال قبلي ،
« ايها المنكح الثريا سهيلاً
هي شامية اذا ما استقلت

نتباكي ، بل أبك مما دهاني
الهوى قاتلي بغير سنان
تسعداني على البكات تسعداني
وسليمي وزينب وعنان
خبراً (١) عن مراتع الغزلان
ومبي والمبتلى غيلان .
ونظام ومنبر وبيان
من اجل البلاد من إصبهان
وانا ضدها سليل (٢) ياني
ان ضدين قط يجتمعان
اكوسا للهوى بغير بنان
طابيا مطربا بغير لسان
ين والعراق معتنقان
وباحجار عقله قد رمانني :
عمر ك الله ، كيف يلتقيان ؟
وسهيل ، اذا استقل ، ياني ! »

(١) كذا في الاصل ولعلها : خبرا

(٢) كذا في الاصل . ولعلها : سليل ياني

(٣) هو عمر ابن ابي ربيعة ، قال هذين البيتين لما تزوج سهيل بن عبد العزيز بن مروان
الثريا بنت علي بن عبد الله بن الحارث ، وكان عمر يتغزل بها (غ ١ : ٢٣٣ - ٢٣٤) .

- رقم ١١ ص ١٩ :

الا يا حمامات الاراقة والبان .
ترفقن لا تظهرن بالنوح والبكا
أطارحها عند الاصيل وفي الضحى
تطوف بقلبي ساعة بعد ساعة ،
كما طاف خير الخلق بالكعبة ، التي
وقبل احجاراً بها وهو ناطق .
وكم عهدت ألا تحول ، واقسمت !
ومن اعجب الاشياء ظبي مبرقع
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة :
وبيت لاثوثان وكعبة طائف
ادين بدين احب أني توجهت

ترفقن ، لا تضعفن بالشجو أشجاني ،
خفي صباباتي ومكنون احزاني .
بجئة مشتاق وأنة هيان .
لوجدت وتبريح ، وتلائم أركانني ،
يقول دليل العقل فيها بنقصان ،
واين مقام البيت من قدر انسان !
وليس لمخضوب وفاء بأيمان .
يشير بعتاب ويومي باحضان .
فمرعى للغزلان ودير لوهبان ،
والواح توراة ومصحف قرآن .
ركائبه ، فالجب ديني وإيان !

(٢) متفرقات

- موشح :

سراثر الاعميان والعاشق الغيران	لاحت على الاكوان من ذاك في حران	للناظرين ، بيدي الانين .
يقول ، والوجد « لما دنا البعد وهيم العبد ، في البوح والكتان اما هو الديان	اضناه ، والبعد لم ادر من بعد والواحد الفرد والسر والاعلان يا عابد الاوثان ؟	قد حيره : من غيره . قد خيره : في العالمين . انت الضنين !

فنيتم بالله عما تراه العين
في موقف الجاه وصحت : « اين الالين
فقال لي : « يا ساهي ، عينت قطُّ عين
اما تري عيلان وقيس (١) او من كان
قالوا : الهوى سلطان إن حل بالانسان
من كونه ،
في بينه ؟
بعينه ؟
في الغابرين ،
افناه ، دين ا » (٢)

*

كم مرة قالوا : « انا الذي الهوى ، من هو انا ؟
فلا اري حالا ، ولا اري شكوى ، الا الفنا .
لست كمن مالا عن الذي يهوى بعد الجنا (٣) ،
ودان بالسوان ، هذا هو البهتان للعارفين .
سلوهم ما كان عن حضرة الرحمن للآفكين .

— تلاعب بالالفاظ :

بين التذلل والتدلل نقطة فيها يتيه العالم النهرير
هي نقطة الاكوان ، ان جاورتها كنت الحكيم وعلمك الاكسيدر
يا دُرّةً بيضاء لاهوتية قدر كُتبت صدقاً من الناسوت (٤)
جهل البسيطة قدرها لشقايمهم وتنافسوا في الدرّ والياقوت .

-
- (١) عيلان وقيس : قبائل عربية قديمة عظيمة .
 - (٢) دين : عادة . اذا حل الهوى بانسان شغله عن نفسه وشغله بمحبوبه .
 - (٣) المحب لا يميل عن محبوبه ولو تجتني محبوبه عليه (اساء اليه) .
 - (٤) الدرّة البيضاء : العقل الاول (تعريفات الجرجاني ١١٨ ، السطر ٢٤) .
فلاحظ هنا قوله بالاتحاد وباللؤلؤ ايضاً ، اي ان العقل الاول حل في الجسد (كما
تحل الدرّة في الصدفة) .

— قال ذات يوم :

يامن يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني

فقيل له : كيف تقول انه لا يراك وانت تعلم انه يراك ؟ فانشد مرتجلاً :

يامن يراني مجرمًا ولا أراه آخذًا
كم ذا أراه منعمًا ولا يراني لائذًا

مناذج من سره

(١) من الفتوحات المكية :

مشهد البيعة الالهية . لما زار ابن عربي مكة تحيّل نفسه ذات يوم — وهو يطوف

حول الكعبة — انه يرى « سر الكعبة » اي انه لا يرى بناءها ، ولكن يرى وجودها المجرد . ثم انه تحيّل طائفين كثيرين يطوفون بها (بارواهم) ، وتحيّل انه يحدث «الفتى القانت » ، المتكلم الصامت ، الذي ليس بجي ولا مائت ، المركّب البسيط فكلّمه ذلك الفتى إيماءً ولغزاً ، اذ انه لا يكلم احداً الا رمزاً مع انه افصح الفصحاء وابلغ البلغاء . فطلب منه ان يكلمه ويدنيه ، فخر عندئذ (ابن عربي) مغشياً عليه . وفي هذه الحال خاطبه ذلك الفتى بقوله :

« انظر في تفصيل نشأتى وفي ترتيب بنيتى وهياتى تجد ما سألتني عنه مرقوماً ، فاني لا اكون مكلماً ولا كليماً . فليس علمي بسوائى ، وليست ذاتي مغايرة لاسمائي : فانا العلم والمعلوم والعلم ، وانا الحكمة والمحكوم والحكيم .

« ثم قال لي : طف على أثري وانظر بنور قلمي حتى تأخذ من نشأتى ما تسطره في كتابك وتقليه على كتابك

قلت اعلم يا فصيحاً لا يتكلم وسائلاً عما يعلم : اني لما وصلت اليه من الايمان ونزلت عليه في حضرة الاحسان انزلي في حرمه واطلعي على حرمه . وقاله : انما اكثرت المناسك رغبة في التماسك ، فان لم تجدني هنا وجدتي هنا ، وان احتجبتُ عنك في جمع تجليت لك في مني مع اني قد اعلمتك في غير ما موقف من موافك واشرت به اليك في غير مرة في بعض لطائفك اني وان احتجبت فهو تجل لا يعرفه كل عارف الا من احاط علماً بما احطت به من المعارف . الا تراني اتجلى لهم في اقامة في غير الصورة التي يعرفونها والعلامة فينكرون ربوبيتي ومنها يتعوذون وبها يعوذون

ولكن لا يشعرون ولكنهم يقولون لذلك المتجلي : نعوذ بالله منك وها نحن لربنا منتظرون . فحينئذ اخرج عليهم في الصورة التي لديهم فيقرون لي بالربوبية . . . فهم لعلامتهم عابدون وللصورة التي تقررت عندهم مشاهدون . فمن قال منهم انه عبدني ف قوله زور وقد باهتني ، وكيف يصح له ذلك وعندما تجليت له انكرني والعارفون لا يظهر لهم عندك سوائى ولا يعقلون من الموجودات سوى اسمائى فكل ما ظهر لهم وتجلي قالوا له انت المسيح الاعلى فليسوا سواء والناس بين غائب وشاهد وكلاهما عندي شيء واحد . فلما سمعت كلامه وفهمت اشاراته واعلامه جذبني جذبة غيور واوقني بين يديه ومد اليمين فقبلتها ووصلتني الصورة اني تعشقتها فتحول لي في صورة الحياة وتحولت له في صورة المات فطلبت الصورة تباع الصورة فقال لم تحسني السيرة . . . ثم تحول في صورة البصر فتحولت له في صورة من عمي عن النظر . . . فطلبت الصورة تباع الصورة فقالت لها مثل المقالة المذكورة . ثم تحول لي في صورة العلم الاعم فتحولت له في صورة الجهل الاعم فقلت له ، لما رأيت ذلك الاعراض ولم يحصل لي تمام الآمال والاعراض : لم أبيت علي ولم تف بوعدي ؟ فقال لي : انت ابيت على نفسك يا عبدي ، لو قبلت الحجر في كل شوط ايها الطائف لقبلت عيني هنا في هذه الصور اللطائف فان بيتي هناك بمنزلة الذات واشواط الطواف بمنزلة السبع الصفات : صفات الكمال لا صفات الجلال وبيتي قائم كانه الذات غير اني انزلته في فرشي وقلت للامة انه عندهم بمنزلة عرشي ، وخليفتي في الارض هو المستوي عليه المحتوي ثم صرفت عنه وجه قايي واقبلت على ربي فقال لي انتصرت لايك جات بركتي فيك

اسمع منزلة من اثنت عليها . . . كعبتي هذه قلب الوجود وعرشي لهذا القلب جسم
(١ : ٦٤) محدود وما وسعني واحد منهما ولا اخبر عني بالذي اخبرت عنهما
فالطائفون بقلبك الاسرار فهم بمنزلة اجسادكم عند طوافها بهذه الاحجار والطائفون
الحاقون بعرشنا المحيط كالطائفين منكم بعالم التخطيط . . . فانتم بمنزلة اسرار العلماء ،
وهم الطائفون بجسم العالم فهم بمنزلة الماء والهواء فكيف تكونون سواء وما وسعني
سواكم وما تجليت في صورة كمال الا في معانكم فاعرفوا قدر ما وهبتكموه من الشرف
العالي وابد هذا فانا الكبير المتعالي لا يحدني الحد ولا يعرفني السيد ولا العبد تقدست
الاهوية فتزهد ان تدرك وفي منزلتها ان تُشرك انت الانا وانا انا فلا تطلبني فيك
فتتغنى ولا من خارج فلا تتهنى ولا تترك طلبي فتشتي واطلبي حتى تلقاني فترقى ولكن
تأدب في طلبك . . . وميز بيني وبينك فانك لا تشهدني وانما تشهد عينك فقف في
صفة الاشتراك والا فكن عبداً وقل العجز عن درك الادراك ادراك . . . ثم قال
لي : اخرج من حضرتي فمثلك لا يصلح لخدمتي فخرجت طريداً . فضج الحاضرون
فقال له : « ذرني ومن خلقت وحيداً ! » ثم قال : ردوه فرددت وبين يده من
ساعتي وجلت وكأني ما زلت عن بساط شهوده ولا برحت من حضرة وجوده
ثم قال لي : لم لم تسألني حين امرت باخراجك . . . وأعرفك صاحب حجة
ولسان ؟ . . . فقلت : بهرني عظيم مشاهدة ذاتك ، وسقط في يدي قبضك بين
البيعة في تجلياتك ، وبقيت اردد النظر ما الذي طراً في الغيب من الخبر فلو التفت لي
ذلك الوقت الي لعلمت اني مني اتى علي . . . فقال لي : صدقت يا محمد فاثبت في
المقام الاوحد واياك العدده فانه هلاك الابد (راجع باب الحج) . . . فقال
لي النجبي الوفي يا اكرم ولي وصني . . . ادخل معي كعبة الحجر فهو البيت المتعالي عن
العجاب والستر . . . فدخلت . . . في الحال فالقي يده على صدري وقال : انا السابع في
مرتبة الاحاطة بالكرون وباسرار وجود العين واندين ، اوجدني الحق قطعة نور . . .
فبينما انا متطلع لما يلقي الي او ينزل علي اذا بالعلم القلبي الاعلى قد نزل بذاته من
منازله العلى راكباً على جواد قائم على ثلاث قوائم فنكس رأسه الى ذاتي فانثرت
الانوار والظلمات ، ونفت في روعي جميع الكائنات ففتق ارضي وسماي واطلعتني على

جميع اسمائي فعرفت نفسي وغيري وميزت بين شرعي وخيري وفصّلت بين خالقي وحقائقي .
ثم انصرف عني ذلك الملك وقال ألم تعلم انك في حضرة الملك فتهيأت للتزول وورود
الرسول فتجارت الاملاك إليّ ودارت الافلاك علي والكل ليمنيني مقبلون وعلى ذاتي
مقبلون وما رأيت ملكا نزل ولا ملكا عن الوقوف بين يدي انتقل ولحظت في بعض
جواني رأيت صورة الازل فعلمت ان التزول محال . . . واعلمت بعض الخاصة ما
شهدت واطلعتهم على ما وجدت فانا الروضة اليانعة والثمرة الجامعة فارفع ستوري
واقرا ما تضمنت سطورتي . . . (فتوحات ١ : ٦١ - ٦٤)

(٢) من فصوص الحكم :

(يقسم هذا الكتاب الى خطبة وسبعة وعشرين فصا ، عدد الانبياء ، مع عزيز
وخالد بن سنان ، فهؤلاء سبعة وعشرون .

يلاحظ القارئ ان اكل نبي سجعة خاصة كقوله : فَصُّ حِكْمَةٍ سُبُوْحِيَّةٍ فِي
كَلِمَةٍ نُوحِيَّةٍ ، فَصُّ حِكْمَةٍ عَلِيَّةٍ فِي كَلِمَةٍ اِسْمَاءِيَّةٍ الخ . ولعبد الغني النابلسي
تأويل لهذه الكلمات : فقوله « فص » لانه قلب الخاتم وهو ينقش والقصد من الفص
ان ينقش عليه . و « الحكمه » لانه كل عمل ينبنى على حكمه اراده الله بها . واما
« الكلمة » فيقصد بها البشر او الانسان لقوله تعالي « وكلمته القاها الى مريم » فهو
لذلك حقيقة من حقائق الحق تعالي . واما الانبياء فاخترهم لانهم المقربون عند الله ولان
لهم عند ابن العربي والنابلسي تأويل « فآدم » اول البشر ونوح مثلاً اول اولي العزم
واسماعيل ابو العرب وهكذا ، مع ان تأويل السجعة والترتيب « صوفي » اي لهما معان
مأخوذة من تحمل لا بحث .

آدم والملائكة . . . فاقضى الامر (الالهي) جلاء مرآة العالم فكان آدم عين
جلاء تلك المرآة وكان روح تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك
الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه باصطلاح القوم بالانسان الكبير فكانت الملائكة له

كالتقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية وكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى افضل من ذاتها وان فيها فيما ترعهم الاهلية اكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعية الالهية دائراً بين ما يرجع من ذلك الى الجناب الالهي والى جناب حقيقة الحقائق

فسمي هذا المذكور انساناً وخليفة ، فاما انسانيته فلعوم نشأته وحصره الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انساناً فان به نظر الحق الى خلقه فرحمهم فهو الانسان الحادث الازلي والنش . اندام الابدي والكلمة الفاصلة الجامعة فتم العالم كله بوجوده فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم

الوجود - اعلم ان الامور الكلية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني كمن (?) ولها الحكم والاثري في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن ان تكون معقولة ، وسواء كان ذلك الموجود العيني موقفاً او غير موقت فان نسبة الموقت وغير الموقت الى المعقول نسبة واحدة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني ومن ليس له وجود عيني قد ثبتت وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني فقام امر جامع وقد وجد الارتباط بوجود الجامع فبالجامع اقوى واحق . ولا شك ان المحدث قد ثبت في حدوثه وافتقاره الى محدث احده لا مكانه في نفسه فوجوده في غيره ، فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد ان يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مقتصر وهو الذي اعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانسب اليه ، ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به ولما كان استناده الى من ظهر عنه لذاته اقتضى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه تعالى

من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجود الذاتي الخاص فان ذلك لا يصح في الحادث وان كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه .

سؤال الله - اعلم ان العطايا والمنح الظاهرة في الكون على ايدي العباد او على غير ايديهم وهي على قسمين منها ما تكون عطايا ذاتية وعطايا اسمائية وتميز عند اهل الاذواق كما ان منها ما يكون عن سؤال معين وعن سؤال غير معين ومنها ما لا يكون عن سؤال سواء كانت العطية ذاتية او اسمائية . فالمعين كمن يقول يا رب اعطني كذا فيعين امرأ ما لا يخطر له سواه . وغير المعين كمن يقول يا رب اعطني ما فيه مصلحةي والسائلون صنفان صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فان الانسان خلق عجولاً . والصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم ان ثمت اموراً عند الله قد سبق العلم بانها لا تنال الا بعد سؤال فيقول لعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل فسؤاله احتياط لما هو الامر عليه من الامكان وهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده من القبول لانه من اغض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان ولولا ما اعطاه الاستعداد للسؤال ما سأل .

الكشف والاطلاع - (هنالك صنف من البشر واقفون على) سر القدر وهم على قسمين : منهم من يعلم ذلك مجملًا ومنهم من يعلمه مفصلاً . والذي يعلمه (مفصلاً) اعلى واتم من الذي يعلمه مجملًا ، فانه يعلم ما في علم الله فيه اما باعلام الله اياه بما اعطاه عينه من العلم به واما بان يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى وهو اعلى فانه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لان الاخذ من معدن واحد . الا انه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هي من جملة احوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف اذا اطعمه الله على ذلك ، فانه ليس في وسع المخلوق اذا اطعمه الله على عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها ان يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذا الايعان الثابتة في حال عدمها لانها نسب ذاتية لا صورة لها .

الله والمرأة والتجلي - ان الاعطيات اما ذاتية واما اسمائية . فاما المنع والهبات الذاتية فلا تكون ابداً الا عن تجل الهي . والتجلي من الذات لا يكون ابداً الا بصورة استعداد العبد المتجلى له - غير ذلك لا يكون . فاذن المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى غير صورته كالمراة في الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رأيت الصور او صورتك الا فيها . فابرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له انه ما رآه ، وما ثم مثال اقرب ولا اشبه بالرؤية والتجلي من هذا . واجهد نفسك عندما ترى الصورة ان ترى جرم المرآة لا تراه ابداً البتة واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطعم ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرج ؟ فاهو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض . فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته اتماه .

دعاء آخر الكتاب

اللهم انك تعلم ان هذا كتاب أتعب يدي وانصب جسدي ، ثم اسهر عيني واكد ذهني . اللهم انك تعلم اننى سرت فيه منذ عشر سنوات كوامل اجوب سهله ووعره ، ثم انني شوكة واتخير زهره ، حتى تم على شكل لو عدت فيه ، لبدلت كثيراً من مثنه وحواشيه . ولكنه جهد بذلته وبناء اقلته ، ونية اخلصت في إضمارها وابتغيت وجه العلم في اظهارها .

اللهم فاحم من اصحاب المراء وسراق الآراء الذين يظهرون العلم ويبغون الظلم ، ثم يسلطون على آراء الناس وهم يتسترون بمناصب وصلوا اليها ودعايات اقتدروا عليها . واحم اللهم ايضاً من حسود حقود كفور كنود ، لا ينفع الناس بشيء ولا يدعم بلجأون الى في . ، يعز عليه ان يرى رجلاً يكتب كلمة لا يستفيد هو منها درهماً ، فيرى الناس كلهم من خلال نفسه ويود ان لو دفعهم جميعاً الى رمسه .
اللهم ان امثال هؤلاء قذى في عين العلم فانفه عنها ، انك السميع المجيب .


ثبت بالمصادر والمراجع

ابن تيمية = الرسائل والمسائل (مجموع من رسائل) لتقي الدين ابن تيمية ، مصر ، مطبعة المنار (بلا تاريخ) .

ابن باجه = ابن باجة والفلسفة المغربية ، تأليف الدكتور عمر فروخ بيروت ١٣٦٤ هـ (١٩٤٥) .

ابن الجوزي = تلبس ابليس لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ، مصر ١٩٢٨ م .

ابن خلدون = مقدمة ابن خلدون ، بيروت ، الطبعة الثالثة المطبعة الادبية ١٩٥٣ م .

ابن خلكان = وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان  خلكان ، مصر ، دار الطباعة المصرية ١٢٧٥ هـ

ابن سعد = كتاب الطبقات الكبير ، تأليف ابي عبدالله ، محمد بن سعد كاتب الواقدي .
ليدن .

ابن عبد الحكم = سيرة عمر بن عبد العزيز تأليف ابي محمد بن عبد الحكم ، مصر ، المطبعة الرحمانية ١٣٤٦ هـ (١٩٢٧ م) .

الاحياء = احياء علوم الدين لابي حامد الغزالي . مصر ، المطبعة الازهرية الطبعة الثانية ، ١٣١٦ هـ

اخوان الصفاء = رسائل اخوان الصفا ، مصر ١٩٢٨ م
انجيل متي .

تاج = تاج العروس من جواهر القاموس ، تأليف محمد بن محمد الحسيني المعروف بالمرتضى الزبيدي ، مصر ١٣٥٦ - ١٣٥٧ هـ .

تأية ابن الفارض ، فينة ١٨٥٤ م .

ترجمان الاشواق = (ديوان شعر) لابي بكر محيي الدين بن عربي ، لندن ١٩١١ م

التصوف وفريد الدين العطار لعبد الوهاب عزام ، القاهرة ١٩٤٥ م .

التعرف = كتاب التعرف لمذهب اهل التصوف ، تأليف ابي بكر محمد بن اسحاق البخاري الكلاباذي ، نشره آرثر جون آربري ، مصر ١٣٥٢ هـ (١٩٣٣ م) .

- التعريفات = كتاب التعريفات لعل بن محمد الجرجاني ، مصر . المطبعة الخيرية ١٣٠٦ هـ .
- التوهم = كتاب التوهم للحارث بن اسد المحاسبي ، نشره آرثر جون آربري ، مصر ١٩٣٧ م .
- الجاحظ = البيان والتبيين لابي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، القاهرة ١٣٥١ هـ . (١٩٣٢ م) .
- جهار مقاله = جهار مقاله تأليف احمد بن عمر بن علي النظامي ، ليدن ١٣٢٧ هـ . (١٩٠٩ م) .
- جواهر الادب = جواهر الادب تأليف احمد الهاشمي ، الطبعة الخامسة عشرة . القاهرة ١٣٥٦ هـ (١٩٣٧ م) .
- حسن الصحابة = حسن الصحابة في شعر اشعار الصحابة ، تأليف جالي زاده علي فهمي ، درسعادت (استانبول) ١٣٢٤ هـ .
- حلية الاوامياء لابي نعيم الاصفهاني .
- حي بن يقظان = قصة حي بن يقظان لابي بكر محمد بن طفيل ، دمشق ، الطبعة لاولي ١٣٥٤ هـ (١٣٥٠ م) .
- ده بور = تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تأليف ت . ي . ده بور ، نقله الى العربية د عبد الهادي ابو ريده ، القاهرة ١٣٥٧ هـ (١٩٣٨ م) .
- ديوان (ابن الفارض) = شرح ديوان ابن الفارض للشيخ حسن البوريني والشيخ عبد الغني النابلسي ، مرسيلية ١٨٥٢ م .
- ديوان (البرعي) = ديوان عبد الرحيم البرعي ، القاهرة ١٣٠١ هـ .
- ديوان (البهاء زهير) = ديوان البهاء زهير ، قبرج (كبرج) ١٨٧٦ م ١٢٩٢ م .
- ديوان (الشريف الرضي) = ديوان الشريف الرضي ، بيروت ، المطبعة الادبية ١٣٠٧ - ١٣٠٩ هـ .
- ديوان (الفرزدق) = شرح ديوان الفرزدق لعبدالله الصاوي ، مصر ١٣٥٤ هـ (١٩٣٦ م) .
- الزخمشري = أساس البلاغة ، تأليف محمد بن عمر الزخمشري ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤١ هـ (١٩٢٢ م) .

الشريف الرضي = الشريف الرضي ، تأليف الدكتور ع . م . محفوظ ، بيروت
١٩٤٤ م .

السبكي = طبقات الشافعية الكبرى ، تأليف عبد الوهاب السبكي ، الطبعة الاولى
بالمطبعة الحسينية المصرية ١٩٢٤ هـ .

الشعراني = كتاب لواقح الانوار في طبقات الاخيار ، المعروف بالطبقات الكبرى ،
تأليف عبد الوهاب الشعراني ، مصر ١٢٨٦ هـ .

الشهرستاني = كتاب الملل والنحل لابي الفتح محمد بن ابي القاسم الشهرستاني
(على هامش الملل والنحل لابن حزم ، مصر ، المطبعة الادبية ١٣١١ هـ) .

طبقات الاطباء = عيون الانباء في طبقات الاطباء ، تأليف احمد بن ابي اصيعة ، مصر
١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م) .

عوارف = عوارف المعارف لشهاب الدين ابي حفص عمر بن محمد السهروردي (على
هامش الاحياء) .

الفارابيان = الفارابيان (الفارابي وابن سينا) تأليف الدكتور عمر فروخ ، بيروت
١٣٦٣ هـ (١٩٤٤ م) .

الفخري = الفخري في الآداب السلطانية ، تأليف محمد بن علي بن طباطبا المعروف
بابن الطقطقي ، المطبعة الرحمانية ، مصر (بلا تاريخ) .

فتوحات = الفتوحات المكية لابي بكر محي الدين بن عربي ، مصر . الطبعة
الثانية ١٢٩٣ هـ .

فصوص = فصوص الحكم لابي بكر محي الدين بن عربي ، نشره وعلق عليه ابو العلا
غفني ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٣٦٥ هـ (١٩٤٦ م) .

فوات = فوات الوفيات لصلاح الدين محمد بن شاكر الكتبي ، بولاق (القاهرة)
١٢٨٣ هـ .

القرآن الكريم .

- القشيري = الرسالة القشيرية في علم التصوف تأليف ابي القاسم عبد الكريم بن هوازن
القشيري ، يولاتق (القايرة) ١٢٨٤ م .
- قوت = قوت القلوت لابي طالب محمد بن علي المكي ، القايرة ١٣١٠ هـ .
- كتاب الاخلاق = كتاب الاخلاق لابي بكر محيي الدين بن عربي ، مصر ، مطبعة
التقدم (بلا تاريخ) .
- كشف البردة = كشف البردة عن معاني البردة تأليف محمد ازيعة النابلسي ، بيروت
المطبعة الاديبة ١٣٠٢ هـ .
- اللمع = كتاب اللمع في التصوف تأليف ابي نصر السراج الطوسي . ليبن ١٩١٤
مصباح الظلام = مصباح الظلام من احاديث خير الانام تأليف محمد بن
عبدالله الجرداني ، مصر .
- المفني = المفني عن الحفظ والكتاب لعمر بن بذر الموصلبي ، القايرة ١٣٤٢ هـ .
- المقدسي = امراء الشعر العربي في العصر العباسي ، تأليف انيس المقدسي . بيروت ،
الطبعة الثانية ١٩٣٦ م .
- الملامتية = الملامتية والصوفية واهل الفتوة ، تأليف الدكتور ابو الملا غزني ، القايرة
١٣٦٤ هـ (١٩٤٥ م) .
- المنقذ = المنقذ من الضلال لابي حامد الغزالي ، دمشق ، الطبعة الاولى ١٣٥٢ هـ
(١٩٣٤ م) .
- منهاج العابدين = منهاج العابدين لابي حامد الغزالي . القايرة ، المطبعة العثمانية ١٣١٣ هـ .
- نفع الطيب = نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب تأليف احمد بن محمد
المقري التلساني ، القايرة ١٢٧٩ هـ .
- هياكل النور = هياكل النور لشهاب الدين ابي الفتح يحيى بن حبش السهروردي ، مصر .
الطبعة الاولى ١٣٣٥ م .
- وفيات = ابن خلكان
ياقوت = معجم البلدان لابي عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي المعروف بياقوت الحموي ،
ليبرغ ١٨٦٩ - ١٨٧٠ م .

Arberry — An Introduction to the History of Sufism, by Arthur J. Arberry, London 1942.

Asin Palacios — El Islam Cristianizado, por Miguel Asin Palacios, Madrid 1931.

Browne — A Literary History of Persia, by Edward G. Browne Cambridge 1928-1930.

D. G. — Deutscher Glaube, Zeitschrift fuer arteigene Lebensgestaltung, Weltanschauung und Froemigkeit (herausgegeben von J Wilhelm Hauer u. Ae.), Berlin.

Enc. Br. — Encyclopaedia Britannica, 11th Edition.

Enc. Isl. — Encyclopaedia of Islam (English Edition).

Enc. R. E. — Encyclopaedia of Religion and Ethics, New-York 1908-1926.

Farquhar — The Crown of Hindaism, by John Nichol. Farquhar, Oxford 1913.

Farrukh — Das Bild des Fruehislam in der arabischen Dichtung u s w, von Dr. phil. Omar A. Farrukh, Leipzig 1937.

Fuller — A History of Philosophy, by Benjamin A. G. Fuller, New-York 1938.

GAL'— Geschichte der arabischen Litteratur, von Carl Brockelmann, Weimar 1908, 1902.

GAL Suppl. — Supplementband zur GAL, Leiden 1937-8

Giles — Taoist Teachings, by Lionel Giles, New-York 1912.

Goldz — Vorlesungen ueber den Islam von Ignaz Goldziher, 2 Aufl. Heidelberg 1925

— (Le dogme et la loi, traduction française de l'ouvrage précédent par Felix Arin, Paris 1920— ch.IV pp. 111-155

Islam in China— Islam in China, by Marshall Broomhall, Londont 1910.

Islamica — Islamica. Zeitschrift fuer die Erforschung der Sprachen und der Kulturen der islamischen Voelker (herausg. von A. Fischer und E. Braeunlich), Leipzig.

Jew. Enc. The Jewish Encyclopedia, New-York 1901-6.

Johnson — Dictionary: Persian, Arabic and English, by Francis Johnson, London 1852.

Kashfal Mahjub, Transl. from the Persian by R. A. Nicholson, Leiden 1911

- Keith — Religion and Philosophy of the Veda and Upanishad, by Arthur Berriedale Keith, London etc. 1925
- Kissling — Die Sprache des Asik pasha Zâda عاشق باشا زاده , von Hans Joachim Kissling, Breslau 1936.
- Lammens — L'islam, par Henri Lammens, Beyrouth 1926.
— La Syrie, précis historique, par Henri Lammens, Beyrouth 1921.
- Lit. Hist. — Literary History of the Arahs by Reynold Allen Nicholson, London 1930.
- Macdonald — Development of Moslem Theology etc. by Duncan B. Macdonald, New-York 1903.
- M P V — The Macdonald Presentation Volume, Princeton 1933.
- Massignon — Essai sur les origines du Lexique de la mystique musulmane, par Louis Massignon, Paris 1922.
- Minorsky — La Secte des Ahlé Haqq, par V. Minorsky, Paris 1921.
- Mystics — Mystics of Islam, by R. A. Nicholson, London 1914.
- Nykl — Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours, Baltimore 1946.
- Parker — Studies in Chinese Religion, by Ed. Parker, New-York 1910
- P. M. — C. — Pratique Medico-Chirurgicale, publiée sous la direction de : A. Couvelaire, A. Lemairre, Ch. Henormant, Paris 1931
- Rabia — Rabia the Mystic, by Margaret Smith, Cambridge 1928.
- Redhouse — A Lexicon, English and Turkish, by James W. Redhouse, 4th. Edition, Constantinople 1911.
- Rempis — Omar Chajjâm und seine Vierzeiler, von C.H. Rempis, Tuebingen 1935.
- Smith — Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East, Londoh 1931.
- Star — Confucianism, by Friedrich Star, New-York 1930.
- Studies I M — Studies in Islamic Mysticims, by R. A. Nicholson, Cambridge 1921.
- Thilly — A History of Philosophy, by Frank Thilly, New-York 1924
- Ueberweg — Grundriss der Geschichte der Philosophie, von Friedrich Ueberweg, Berlin, 1. Teil 1926, 2. Teil 1928.
- Wensinck — Muslim Creed, by Arent Ian Wensinck, Cambridge 1932.

مصادر ومراجع نكبته

- ابن سينا ، رسائل الشيخ الرئيس . . . ابن سينا في اسرار الحكمة الشرقية ،
استخرجها مهرن Mehren ، ليدن ١٧٨٩ - ١٨٩٩ م .
عبد القاهر البغدادي ، كتاب اصول الدين ، الجزء الاول ، استانبول ١٣٤٦-١٩٢٨ هـ .
ابو بكر بن عربي ، رسالة روح القدس ، القاهرة ١٢٨١ هـ .
زكريا الانصاري ، فتح الرحمن بشرح رسالة الشيخ الولي رسلان ، مكة ١٣٢٩ هـ .
محمد فرغلي الانصاري ، العقد النفيس في تشطير وتحسيس ديوان ابن الفارض ، مصر ،
المطبعة التوفيقية ١٣١٦ هـ .
ابو بكر بن عربي ، ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الاشواق . بيروت
عماد الدين الاموي ، حياة القلوب (على هامش قوت القلوب) .
محمد بن يحيى التوافي ، قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني ،
مصر . المطبعة العثمانية ١٣٠٣ هـ .
الشيخ محمد تور ، منهاج الراغبين ومعراج الراصلين ، مصر . المطبعة العثمانية ١٢٢٢ هـ .
عبد الرحمن الجامي ، شرح كتاب الفصوص لابن عربي (على هامش شرح جواهر
النصوص . . . للنبلسي) .
عبد القادر الجيلاني ، النية لطالبي طريق الحق ، مكة المطبعة الميرية ١٣١٤ هـ .
- فتوح الغيب (على هامش قلائد الجواهر للتوافي) .
- منهاج المعارف (شعر) خط ، في كلية المقاصد . بيروت .
عبد الكريم الجيلي ، الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاول ، مصر ١٢٩٣ هـ .
فخر الدين الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مصر ١٣٥٦ (١٩٣٨ م) .

- احمد بن الحسين السراج ، مصارع العشاق ، مصر ١٣٢٤ هـ (١٩٠٧ م) .
- عبد الوهاب الشعراي ، كتاب اليواقيت والجواهر ، مصر ١٣٢١ هـ .
- الكبريت الاحمر في علوم الشيخ الاكبر (ابن عربي) على هامش اليواقيت
والجواهر •
- تنييه المغترين ، مصر المطبعة الميمنية ١٣١٠ هـ .
- الدكتور توفيق الطويل ، التصوف في مصر ابان العصر العثماني . القاهرة ١٩٤٦ م .
- عبد اللطيف الطيباري ، التصوف الاسلامي العربي . القاهرة ١٩٢٨ م .
- عيدروس بن عمر عيدروس الحبشي ؛ عقد اليواقيت الجوهريه • مصر ١٣١٧ م .
- جبور عبد النور ، التصوف عند العرب • بيروت ١٩٣٨
- كريم عزقول ، العقل في الاسلام • بيروت ١٩٤٦ م (ص ١٧٠ - ١٧٧)
- ابو حامد الغزالي ، كاشفة القلوب الى حضرة علام الغيوب • مصر • المطبعة العثمانية
١٣٠٠ هـ .
- بداية الهداية (على هامش منهاج العابدين) •
- (ان اكثر كتب الغزالي تنطوي على تركة صوفية • وبعضها معالجة صوفية بحث لامور
دينية او نفسية مختلفة) •
- السيد محمد بن محمد الحسيني المرتضي الزبيدي • اتحاد السادة المتقين بشرح اسرار
احياء علوم الدين • مصر • المطبعة الميمنية ١٣١١ هـ .
- زكي مبارك • التصوف الاسلامي • مصر ١٣٥٢ هـ (١٩٣٨) •
- ابو زكريا محمد بن شرف النووي • بستان العارفين • مصر ١٣٤٨ هـ .
- عبد الغني النابلسي • ديوان الحقائق (شعر) • مصر • بولاق ١٢٢٠ هـ .
- شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص • مصر ١٣٢٣ هـ .

Thomas Arnold, The Preaching of Islam, New-York 1913.

John Kingsley Birge, The Bektashi Order of the Darwishes, London 1937.

John P. Brown, H.A. Rose, The Darwishes. London 1927.

Nabih Amin Faris (Editor), The Arab Heritage, 5th Article: Al-Gazali, by Nabih Amin Faris, P P 142-158, Princeton 1944.

Ignaz Goldziher, Muhammadanische Studien, Halle 1889.

Max Horten, Indische Stroemungen in der islamischen Mystik, Heidelberg 1928.

—Die Philosophie des Islam, Muenchen 1924.

Edward J. Jurgi, Illumination in Islamic Mysticism, Princeton 1938.

Louis Massignon, Recueil des textes inédits, Paris 1930.

— La Passion d'al-Hallaj ..., Paris 1922.

Duncan B. Macdonald, The Religions Attitude and Life in Islam, Chicago 1908.

R. N. Nicholson, The Idea of Personality in Sufism, Cambridge 1923.

— Studies in Islamic Poetry, Cambridge 1921.

De Lacy Evans O'Leary, Arabic thought and its place in history, New-York 1922.

Joseph Schacht, Der Islam, Tuebingen 1931

Martin Schreiner, Der Sufism und Seine Ursprung (Z D M G, l i i « 1898» S S. 513-563)

أ : أ

- آمان = براهما
آدم ٥٢ ، ١٢٢ ، ١٦٠ ، ١٦٥ ، ١٦٥ ح
ثلاث مرات ، ١٨٣ ثلاث مرات ،
١٨٤ ثلاث مرات ، ١٨٥ ، ١٨٨
- ١٨٩ ، ٢٠٠ وما بعدها
آربري A. J. Arberr ١٤٤ ، ١٣
الأمدي = سيف الدين ٨٠
ابراهيم (الخليل) ١٦٥ ، ١٦٥ ح
ابراهيم بن ابي المجد الدسوقي ٨٢
ابراهيم بن ادم ٥٨ مرتين ، ٦٠ مرتين
ابراهيم بن عصيفير ٩٢
ابراهيم بن محمد الدسوقي ٩٢
ابراهيم الجعبري ٨٥
ابراهيم العريان ٩١ - ٩٣
ابراهيم المتبولي ١٠
ابراهيم المجذوب (ابو لحاف) ٩٢ س
ابراهيم المجذوب (الشيخ النوبة) ٩٢ ع
أبليس ٥٩
ابن ابي اصيعة ٣١
ابن ابي الخير - ابو سعيد ٢٦ مرتين ١١٣
مكرر
ابن الأشعث - عبد الرحمن ٥٨ مرتين
ابن باجه ٧٥ مرتين
ابن تيمية ١٧٧ ، ١٩١
ابن الجوزي ٢٢
ابن حجر العسقلاني ١١٩ ح
ابن الخطيب - ابو القاسم ١١٧
ابن خلدون ٢٠ ، ٢٣
ابن خلكان ٦٦
ابن الدمينه ١٩٣
ابن رسته ١٠٨
ابن رشد ٤٨ ، ١٦٩ مرتين
ابن سبعين ٨٤
ابن السماك ١٠٤ ، ١٠٥
ابن سيرين ٥٧ ، ٥٨
ابن سينا ٧٤ ، ٨١ ، ١٩٠ ، ١٩٠ مرتين ، ١٩١
ابن شاكر الكتيبي ١٧٧
ابن طفيل ٧٤ ، ٧٨ - ٨٠
ابن عباد - الصاحب بن عباد
ابن عربي - ابو بكر محيي الدين ١٠ ، ٢٨ ، ٤٢٨
٨١ ، ٨٢ ، ٩٥ ، ١١٤ ، ١١٥ مرتين ، ١١٥
مرتين ، ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٤٦ ، ١٦٨ ، ٢٠٣
ابن العربي - القاضي ابو بكر ١٦٨
ابن العريف (١١٦)
ابن العميد ١٠٨

ابو العباس بن قاسم - ابن مهدي
ابو العباس محمد بن صحيح - ابن المالك
ابن العباس محمد بن احمد - محمد بن احمد
القرشي

ابو عبدة عامر بن الجراح ٥٦
ابو العتاهية ٩٧ مرتين
ابو العلاء - المعري
ابو علي بن عيسى - الحسن بن عيسى
ابو عمر اسماعيل بن نجيد - السلمي
ابو الفتح - البستي ، - البنداري
ابو الفداء ١٦٩ ح
ابو الفضل الاحمدي ٩٣
ابو القاسم بن الخطيب - ابن الخطيب
ابو لحاف - ابراهيم المجذوب
ابو مالك - بشر بن الحسن
ابو مدين شعيب المغربي ٨٢ ، ١٦٩ ،
١٦٩ ح ١٧٦
ابو نصر الفارابي - الفارابي
ابو نواس ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٤٥ ح
ابو يزيد البسطامي - البسطامي
احمد البدوي ٨٤ - ٨٥
احمد الرفاعي ٧٨ مرتين ، ١١٧ مرتين ، ١١٨
احمد الصاني الزنجي ١١٤ ح
احمد فقيه ١٣١ - ١٣٢
احمد القادياني ٨٥

ابن الفارض - عمر ١٠ ، ٢٩ ، ٨١ ، ثلاث
ثلاث مرات ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١١٤ ،
١١٥ ، ١٢٠ ، مكرر ١٢٣ ، ١٣٧ -
١٦٧ ، ١٧١ ، متكرر ١٧٢ ، ١٨١ ح
ابن المعلم الواسطي ١١٨ مرتين
ابن مهدي ٦٩ مرتين
ابو بكر الصديق ٥١ مرتين
ابو بكر - الخوارزمي ، - الوازي ، -
الشلي ، - الصولي ، - الواسطي .
ابو تراب عسكر بن الحسين - النخشي
ابو تمام ٩٩ ، ١٣٤ ح
ابو الحسن البوسنجي ٢٥
ابو حمزة الخراساني ١٠٦ - ١٠٧
ابو حنيفة النعمان ٥٧ مرتين
ابو حنيفة الدينوري - الدينوري
ابو الخير الاقطع ٦٨ ثلاث مرات
ابو الخير الكليباتي ٩٢
ابو ذر الغفاري ٢٢
ابو زكريا يحيى بن معاذ - يحيى بن معاذ
ابو السعود بن ابي العشائر ٢٢
ابو سعيد بن ابي الخير - ابن ابي الخير
ابو سعيد الخراز - الخراز
ابو شجاع زاهر - مكين الدين
ابو شعيب الهروي ١٠٩
ابو طالب المكي ٤٦ ، ١٩٠

اسنين بلاسيوس ١٧٥ ح
 افلاطون ٣٢ ثلاث مرات ، ٣٣ ، ٣٤ ،
 ح ١٦٧
 الاقطع - ابو الخير الاقطع
 الله : متكرر
 ام عمر ١١٧
 الانصاري - ابو اسماعيل عبدالله ١١٤
 الاوزاعي - عبد الرحمن ٥٧
 اويس القرني ٥٦

احمد المجذوب ٩٢
 احمد الهادي ١١
 الاحمدي - ابو الفضل
 احمد يسوي ١٣٧ مرتين
 اخوان الصفا ٧١ ، ٨١ ، ٩٠ مرتين
 الادمي - حسين الادمي
 ارسطو ٣٢ مرتين ، ٨٠
 ازمة (اسم امرأة) ١١٩ ح
 اسماعيل - الصاحب بن عباد
 اسماعيل (بن ابراهيم) ٢٠٠ مرتين

ب

بشر بن الحسن - ابو مالك ٢٠
 بشر الحافي ٦١
 البلقيني - عميد البلقيني
 البنداري - ابو الفتح ١١١
 بهاء الدين المجذوب ٩٢
 البهاء زهير ١٤١
 بهرام شاه ١٢٦
 بهلول المجنون الكوفي ٨٩ ، ٥٩
 بوذا ٣٧ - ٥٩ ، ٣٨
 البوريني ١٤٧ ، ١٥١ متكرر ، ١٥٢
 البوسنجي - ابو الحسن علي بن احمد
 البوصيري ١٢١ - ١٢٣ ، ١٢٤
 بيرج Kingsley Birge ١٣٤

بابا طاهر العريان ١١٣ مرتين
 بثينة ١٤٨ ، ١٦٤ ح
 البحري ١٤٥ ح
 بدرسن Pedersen ١٢
 بدرو ده لافازقا - كالدرن
 براهما ٣٦ ، ٢٧ متكرر ، ٣٨ ، ٥٤
 براون Ed. G. Browne ١٥ مرتين ، ٩٤
 ١٧٥ ، ٠٥ مرتين
 البرعي ١٢١ ، ١٢٣ - ١٢٥
 بركات الخياط ٩٢
 بروكلن C. Brockelmann ١٢٣ ،
 ١٧٢
 البستي - ابو الفتح ١٠٩
 البسطامي - ابو يزيد ٤٦ ، ٦٢ - ٦٤ ، ٦٤

ت : ت

ثمود ٦٥

التستري - سهل التستري
الثريا بنت عبدالله بن الحارث ١٩٤ ح

ج

جمال الدين الساوي ٢٥
جمل (اسم امرأة) ١٥٦ ، ١٥٦ ح ٦
(١٥٧)

الجامي - عبد الرحمن ١٣١ متكرر ،
١٧٢ ، ١٧٢ ح
جب Gibb ١٣٤
جبريل ٦١ مرتين
الجعبري - ابراهيم الجعبري

جميل بثينة (ابن معمر) ١٦٤ ، ١٦٤ ح

جلال الدين الرومي ٨١ ، ٨٤ متكرر ،
١٢٠ مرتين ، ١٢٥ ، ١٢٥ مرتين ، ١٢٨ -
١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٣٢ مرتين ، ١٣٣ - ١٣٤
س ١٣٥ ، ١٣٥ مرتين ، ١٤٦ ، ٢٧٥

الجنيد ٤٦ ، ٤٨ ، ٦٤ مرتين ، ١٠٦

الجويني (امام الحرمين) ٦٦

الجيلاني ، الجميلي - عبد القادر الجيلاني

ح

حسان بن ثابت ٩٥
الحسن البصري ٢٥ ، ٥٧ متكرر
الحسن بن علي بن ابي طالب ٥٦
الحسن بن عيسى ٦٦
الحسن بن هاني - ابو نواس
حسين الادمي ٨٥
الحسين بن علي بن ابي طالب ٥٦

حاتم طي ١٦٨
الحارث المحاسبي ٤٦ ، ١٢ ثلاث مرات ٦٤
حافظ الشيرازي ١٣٠ متكرر ، ١٣١
حبيب بن اوس - ابو تمام
الحبيب (محمد رسول الله) ١٤٣ ، ١٥٢
١٥٩
الحجاج بن يوسف ٤٠ ، ٥٨ مرتين

حميد بن ثور ١٠٠ مرتين	الحسين بن منصور (الحلاج) ٤٨٠٢٧
الحواص - علي الحواص	٦٥-٦٧ مرتين ٦٩٤ ٤٨٠٤
حي بن يقظان ٧٨ س - ٧٩	الحلاج - الحسين بن منصور حمزة - سياد حمزة (سياد حمزة)

خ

الخوارزمي ١٠٨	خالد بن سنان ٢٠٠
خير الخلق (محمد ؟) ١٩٥	الخراز ٦٣
	خليل المجذوب ٦٢

د

الدقيقي ١٠٩	الداراني ٦٠ - ٦٤
الدميري - علي الدميري	دانتي ١٧٥
الديان (الله) ١٩٥	داوود الطائي ٥٨ - ٥٩
الديريني - عبد العزيز الديريني	الدسوقي - ابراهيم بن ابي المجد -
الدينوري - ابو حنيفة ١٠٨	ابراهيم بن محمد الدشطوطي - عبد القادر الدشطوطي

ذ

ذو النون المصري ٦١ ، ٦٢ ثلاث مرات ، ٦٤

ر

رسول الله - محمد	رابعة العدوية ٥١ ثلاث مرات ، ٦١
الرندي - صالح بن البقاء ١٢١	١٠٥
الروذكي ١٠٨ - ١٩٠	الرازي - ابو بكر ١٠٨ الرحمن ٩٦ ، ١٩٦

ز

زيد ١٥٢	زاهر ابو شجاع - مكين الدين
زيدان - جرجى ١٢٣	الزبيدي ١٢٤
زين العابدين على بن الحسين ١١٥٠	الزبير ٥١
زينب ١٢٥ ١٩٤	زليخا (امرأة فرعون) ١٣١ مرتين ١٣٣

س

سليمى ١٩٥	السبكي - عبد القادر ٩٠
السلمي - ابو عمر اسماعيل ٧٠ - ٧١	السبكي - عبد الوهاب ١٠ ٨٥
سليمان بن داود ١١٢ مرتين ١٢٧ ح	١١٥ ١١٩ ١٢١
١٢٨	السراج الطوسي ٢٣
سميث - مرغريت Margaret Smith	سر كيس - يوسف اليان ١٢٣ ١٧٢
١٣ - ١٤ ٦١	سعاد ٩٦ ١٢٤
السنائي الغزنوي ١٢٦ ١٢٦ متكرر	سعد الدين بن محيي الدين بن عربى ١٧٠
السهروردى - شهاب الدين ابو حفص	سعدون المجنون ٨٩
عمر ٤٨ ٥٩ ٨٠ ٨١	سعدى ١٥٦ ١٥٦ ح (١٥٧)
السهروردى المقتول - شهاب الدين يحيى	سعدى الشيرازي ١١٢ ح ١٢٥ ١٢٧ -
بن حبش ٢١ ٨٠ ٨١ ١١٧ -	١٢٨
١١٨	سعيد بن جبير ٥٧ ٥٨ ثلاث مرات
سهل التستري ٦٣ - ٦٤ ١٨٣	سفيان الثوري ٥٧
سهيل بن عبد العزيز بن مروان ١٩٤ ح	سلطان ولد ٨٤ ١٣٢ مرتين ١٣٣ -
سيف الدولة ٢٥ ٦٨ مرتين	١٣٤ ١٣٥ ثلاث مرات
سيف الدين الامدي - الامدي	سلمان الحانوتي ٩١
السيوطي - جلال الدين ١٥١	سلمى (اسم امرأة) ١٩٢

ش

الشعراني - عبد الروهاب ١٠ مرتين ١٠٦٤
١٧٦٤ ١٦٨٤ ١٠٦٤ ٨٥٤ ٧١٤ ٥٧
شقيق البلخي ٦٠ مرتين
شمس الدين التبريزي ٨٤
شمس الدين محمد - حافظ الشيرازي
شهاب الدي الطويل ٩٢
شهاب الدين الطويل النشيلي ٩٣
الشهرزوري - عبدالله ١١٥ - ١١٦
شهاد حمزة ١٣٣
الشيرازي - حافظ الشيرازي ٤ - سعدي
الشيرازي ٠

الشاذلي ٨٢ - ١٧٦٤ ٨٤
الشافعي ٥٧
الشبلي ١٧٤٦ متكرر ٦٨٤
الشريف الرضي ١٠١ - ١٠٢ ١١٠
١٢٣ ١٤٢ ١٤٤ مرتين ١٤٥ ح
رتين ٠
الشريف المجدوب ٩٢
الششتري ١٢١ مرتين
شعبان المجدوب ٩٢
الشعبي ٥٨

ص

صلاح الدين الايوبي ٨٠ مرتين
صوفة - العوث بن مر بن اد
الصولي - ابو بكر ١٠٨

الصاحب بن عباد ١١٦ ١٠٨٤
الضافي - احمد الضافي النجفي
صني الدين بن ابي منصور ١٧٦

ط ؛ ظ

طيفور بن عيسى - البسطامي - ابو يزيد
الظاهر بن صلاح الدين ٨٠

الطبري - ابو جعفر محمد بن جرير ١٠٨
طلحة ٥٦
الطويل - شهاب الدين الطويل

ع

العريان - ابراهيم العريان ٤ - بابا طاهر
العريان
عزام - عبد الوهاب ١٥ متكرر ١١١٤
١٤٣
عز الدين بن مذهب السلمى الدهشقي ١٠
عز الدين بن عبد السلام ١٧٦
عزّة ١٤٨ ١٦٤ ١٦٤ ح
الصقلاني - ابن حجر
عسكر بن الحسين - النخشي
الطار - فريد الدين الطار
عفيني - ابو العلا ١٧٢ ١٧٣ ١٧٦
الدلايلي - عبدالله ١١٩ ح
علوان بن عاشق باشا ١٣٥
علي (شاعر تركي) ١٣٣
علي بن ابي طاب ٧٧ ١٢٦
علي بن احمد البوسنجي - ابو الحسن علي
بن احمد
علي بن الحسين - زين العابدين
علي بن محمد المزين - المزين
علي بن المخلص - عاشق باشا
علي الحواص ٩٢
علي الدميري المجذوب ٩٢
علي وحيش ٩٢
عمارة اليمني ١٤٥ ح

عاد ٦٥
عاشق باشا ١٣٥ متكرر
عاشق باشا زاده ١٣٥ - ١٣٦ ١٣٦ ح
عامر بن شراحيل - الشعبي
عامر المجذوب ٩١
عائشة زوج رسول الله ٥٧
عبد الرحمن الاوزاعي - الاوزاعي
عبد الرحمن بن الاشعث - ابن الاشعث
عبد الرحمن المجذوب ٩٣
عبد المال المجذوب ٩٣
عبد العزيز الديري ٨٥ مرتين ٢١٤
عبد الغني النابلسي ٢٠٠
عبد القادر الدشطوطي ٩٢
عبد القادر الجيلاني ٧٦ - ٧٧ ٨١ ١٢٣
عبدالله بن عمر بن الخطاب ٥٧
عبدالله بن عباس ٥٦ ٥٧
عبدالله الشهرزوري - الشهرزوري
عبد الملك بن مروان ٥٨
عبيد البلقيني ٩٣
عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود
٩٧ - ٩٨ ١٤٥ ح
عثمان بن عفان ٥٦ ٧٤
عجل بن اسرائيل ١٨٢ ١٨٦
عدي بن مسافر ٧٦ ثلاث مرات

عمر المجذوب ٩٢	عمر بن ابي ربيعة ١٩٤ ح
عمرو ١٥٢	عمر بن الخطاب ٥٦ ١٠٠٢
عنان (اسم امرأة) ١٩٤	عمر بن عبد العزيز ٥٧ متكرر ٩٨٢
عيسى = المسيح	عمر بن الفارض = ابن الفارض
	عمر الخيام ١١٤ ثلاث مرات

غ

غوته Goethe ١٣٠ ١٣١٢	الغزالي - ابو حامد ٩ مرتين ٤٦٢ ٤٦٢
الغوث بن مر بن اد ٢١ مرتين	٢١ - ٧٤ ٧١٢ ٩٨٢ ١٠٥٢
غيلان ١٩٤	١٠٦ ثلاث مرات ١١٥٢ ١٩٠٢

ف

الفردوق ٤٠	الفارابي ٩٨ متكرر ٧٤٢ ١٩٠٢
فريد الدين العطار ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧	فرج المجذوب ٩١
الفضيل بن عياض ٥٩ مرتين	فرح المجذوب ٩٢
فلوطن ٣٢ ٣٣ ٣٤	الفردوسي ١١٠ - ١١١
فيثاغوراس ٣١	فرُّخي (فرُّوخ ، فرُّخ) ١١٠ ١١١
	ثلاث مرات

ق

قيس بن ذريح ١٤٨ مرتين ١٦٤ ح	القادياني = احمد القادياني
	القشيري ١٠ ٢٠٢ ٢٧٢ ١٠٩٢
	قلندر يوسف ٢٥

قيس بن الملوّح = مجنون ليلي
قيس لبني = قيس بن ذريح

ك

كونفوشيوس ٤٠ - ٤١
الكيلايني = عبد القادر الجيلاني
لاؤتسه ٤٠ - ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٥٣
لبنى ١٢٨ مرتين، ١٦٤، ١٦٤ ح ١٩٤
لغ - جاييس James Legge ٤٢
لي آره = لاؤتسه
ليلي ١٢٥
ليلي العامرية ١١٨، ١٥٠، ١٨٧، ١١٤

كالدرون Calderon ١٣٠ مرتين
كامل مصطفي ١١
كثير عزة ١٤٨، ١٦٤، ١٦٤ ح ١٦٤
كزانوفانس ٣١
كسلنج Kissling ١٣٦ ح
كعب بن زهير ٩٦، ١٢٢
الكلاباذي ٣٣
الكليم (موسى) ١٦٦
كنت Kant ٥٣

م

مجنون ليلي ١١٨، ١١٨، ١٦٤، ١٨٧
١٩٤
المحاسبي = الخارث المحاسبي
المحب (الله) ١٨٧
محموظ . ع . م . ١٠١، ١٤٦ مرتين
١٤٦ ح
محمد رسول الله ٢١، ٢٢، ثلاث مرات
٢٣ و ٣٠، ٥٢، ٦٥، ٦٦، ٧٤
٧٦، ٨٤، ٨٤، ٩٥ - ٩٦، ١١٦
١٢٠، ١٢١ - ١٢٥، ١٢٦، ١٥٢
١٨٤ مرتين ١٨٥، ١٨٨
محمد بن ابي العتاهية ٩٧

ماجد الكردي ٧٨ مرتين
ماسينون L. Massignon ١٢ ثلاث
مرات
مارسية - جورج ٩٤
مالك ١٠٠
مالك بن انس ٥٧ مرتين
المتبولي = ابراهيم المتبولي .
المتبولي ٢٥، ١١٠، ١١١
المتوكل (الخليفة) ٦٢
المجذوب : هذا لقب . فانظر في اسما.
المجاذيب فرداً فرداً (راجع ص ٨٩
- ٩٣)

المصطفي = محمد رسول الله
محضر ١١٦
معاذة العدوية ٥٧
معروف البلخي ١٠٩
معروف الكرخي ٦٠ مرتين
المغري ١١٢ ١٢٣ ١٩٠
المقتدر (الخليفة) ٦٦
المقدسي - انيس ١٤٠ ١٤٥
المقري ١٧٦ س ١٧٧
مكين الدين ابو شجاع زاهر الاصفهاني
١٦٩ - ١٧٠ ١٧١ ١٧٣
موسى بن عمران ٣٠ (الكليم) ١٦٦
موسى ابو عمران ٨٥
مي ١٤٢ ١٥٥ ١٩٤
ميرزا علي محمد ٤٢

محمد بن احمد القرشي ١١٨
محمد بن اسعد = اليافعي
محمد بن صبح = ابن السماك
محمد وفي ٨٦
محمد بن سيرين = ابن سيرين
محمد بن سوار ٦٤
محمد بن عبد الجبار النفري = النفري
محمد بن موسى الواسطي = الواسطي
محيي الدين بن عربي = ابن عربي
المختار = محمد رسول الله
المخلع - جبرائيل ١٢٨ ح
المرتضى الزبيدي = الزبيدي
مريم ٢٠٠
المزين - علي ٦٧ مرتين
المسيح ٢٩ ٣٠ متكرر

و

النشيلي = شهاب الدين الطويل النشيلي
نعم (امم امرأة) ١٥٦ ١٥٦ ١٥٦ ح ٦
(١٥٧)
النقري ٦٩ - ٧٠
النقشبندي ٨٥
النوبة = الشيخ ابراهيم المجنوب
نوح ٦٥ مرتين ١٦٥ ١٦٥ ح ٢٠٠
مرتين

الناقلي - عبد الغني ١٥١ ثلاث مرات ،
١٥٢
ناصر خسرو ١١٠ - ١١٢
ناصر الدين النحاس ٩٣
النبي = محمد رسول الله
النحاس = ناصر الدين النحاس
النخشي ١٠٥ ١٠٦ مرتين
نخلسون = نيكلسون

نيكلسون R. A. Nicholson ١٧
١٤ ١٨ ٣٤ ٦١ ٦٤ ٩٥
١٣٩ ح ١٤٠ مرتين ١٤٨
١٧٢ مرتين ١٧٣ ١٧٥

نولدكه Theodor Nældeke ٢٢

نيكل A. R. Nykl ١٢١

ه

الهمداني (الهمداني ٩) - الشيخ ابو
يعقوب يوسف ١٠ ٧٥ متكرر
هند (اسم امرأة) ١٩٤
هوانغ تي ٤٢
هوايمنت J. Whymant ٤٢

هامربرجستال Hammer - Purgstall

١٣٩ ح

هرون الرشيد ٥٩ مرتين

الهروي = ابو شعيب

هل - يوسف Joseph Hell ١٢٣

و

وحيش = علي وحيش
الودود (الله) ١٨٧

الواسطي - ابو بكر محمد بن موسى ٦٦

٦٧ -

الواسطي = ابن المعلم

ي

يوسف (بن يعقوب) ١١٢ ١٢٨ ١٣١
مرتين ١٣٣
يونس أمره ١٣٣ - ١٣٥

اليافعي ١٧٦

يحيى بن معاذ ١٠٦ مرتين

يوسف = قلندر يوسف

١٧ رجب ١٣٦٦

٦ حزيران ١٩٤٧